





KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG

VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD,
C. CANTONI, J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, M. HEINZE,
R. REICKE, A. RIEHL, W. WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER,

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

VIERTER BAND.



BERLIN.
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1900.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Register.





Das Kantbild des Fürsten v. Pless.

Gemalt von F. W. Senewaldt.

Gebr. Plettner. Halle-Saale.

Kant der Philosoph des Protestantismus.[1])

Von Friedrich Paulsen.

I.

Der Neuthomismus, die Philosophie des restaurierten Katholizismus der Gegenwart, sammelt seine Kräfte zum Angriff auf Kant; ihn niederzuringen erscheint als die grosse Aufgabe der Zeit. So ist O. Willmanns Geschichte des Idealismus, die jetzt in drei Bänden vollendet vorliegt, in ihrer historischen wie in ihrer kritischen Darlegung durchaus auf dieses Ziel gerichtet: Kants Philosophie erscheint in der historischen Betrachtung als der tiefste Punkt, den die Philosophie auf ihrem Niedergang seit der lutherischen Kirchenrevolution erreicht hat, in der kritischen Beleuchtung als ein völlig haltloser, widerspruchsvoller Subjektivismus und Skeptizismus. Und der Triumph, womit dieses Werk in jenen Kreisen aufgenommen worden ist, scheint sagen zu wollen: der Feind ist vernichtet, der Protestantismus auch hier geschlagen! Kant ist abgethan, es lebe der heilige Thomas und die philosophia perennis!

Unter solchen Umständen wird eine Untersuchung des Verhältnisses, in dem die Kantische Philosophie zum Protestantismus und

---

[1]) Der nachfolgende Aufsatz, zu dem der Anstofs von dem verehrten Herausgeber dieser Zeitschrift ausgegangen ist, behandelt etwas eingehender ein Thema, das ich in meinem eben in zweiter Auflage erschienenen Buch über Kant (in Frommanns philos. Klassikern) nur gestreift habe. Darf ich hoffen, dass dieser Aufsatz etwas beiträgt, Kants geschichtliche Stellung genauer zu bestimmen, so muss ich andererseits für manches, was hier einfach hingestellt oder vorausgesetzt wird, mich auf jenes Buch berufen. — Über das gleich zu erwähnend Werk von O. Willmann habe ich mich in der deutschen Rundschau (August 1898) ausführlicher ausgesprochen. — Ich weise noch hin auf die vortreffliche Schrift von R. Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit (1886), wo ebenso einsichtig die Bedeutung des Thomas für seine Zeit, als die Unmöglichkeit für unsere Zeit, sich auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückzuversetzen, gezeigt wird. Über „Kants Bedeutung für den Protestantismus“ s. auch Dr. Katzer (Hefte zur christl. Welt 1897).

andererseits zur katholischen Philosophie steht, nicht unzeitgemäss sein. Ich meine, dass der Protestantismus keine Ursache hat, der Kantischen Philosophie als seiner echten Frucht sich zu schämen, wie andererseits Kant seine Abkunft von Luther nicht wird verleugnen wollen.

Kant hat sich die Rolle eines philosophischen Vorkämpfers für den Protestantismus nicht selber beigelegt; seine Neigung für die protestantische Landeskirche, der er äusserlich angehörte, war nicht gross; er sah überhaupt seine geschichtliche Stellung nicht vom Standpunkt des kirchlichen Lebens. Dennoch würde er die Rolle auch nicht abgelehnt haben. Er hätte sich wohl unschwer überzeugen lassen, dass der Dogmatismus, den er mit den Wurzeln ausgehoben zu haben überzeugt war, die herrschende Wolffische Schulmetaphysik, zuletzt doch nichts anderes sei als ein etwas ausgearteter Schössling der scholastischen, d. i. der mittelalterlich-katholischen Schulphilosophie: der Nährboden beider das Verlangen, Glaube und Wissen in ein einheitliches System zusammenzubiegen, oder die Grundartikel des kirchlichen Lehrsystems aus der Vernunft abzuleiten. Freilich ist ein Unterschied zwischen Thomas und Wolff: Thomas legte, bei allem Zutrauen zur Vernunft, zuletzt den Nachdruck auf die kirchliche Autorität, die den Glauben feststellt, während Wolff der Vernunft, die inzwischen in der Hervorbringung der modernen Wissenschaften ihren grossen Befähigungsnachweis geführt hatte, das letzte Wort einzuräumen geneigt war. Aber für eine Betrachtung, die darauf ausgeht, die Begründung des Glaubens durch die spekulative Vernunft überhaupt abzuschaffen, tritt dieser Unterschied zurück; es ist eine Verschiedenheit der Accentuation, die mehr in den Zeitumständen als im Prinzip ihren Grund hat. Gemeinsam ist beiden die Grundform des Denkens, der rationalistische Dogmatismus.

Ich versuche zunächst das Verhältnis Kants zu dieser Gedankenrichtung durch eine kurze begriffliche und geschichtliche Darlegung ein wenig genauer zu bestimmen.

Die Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zum religiösen Glauben lässt eine dreifache Antwort zu; wir wollen sie nennen: die rationalistische, die semirationalistische, die irrationalistische. Ich bestimme den Sinn der Ausdrücke, wobei denn selbstverständlich ist, dass diese begrifflichen Schemata mannigfache Variationen, Annäherungen, Ausgleichungen zulassen.

Der Rationalismus behauptet: die Vernunft vermag aus sich allein ein System absoluter Wahrheit hervorzubringen, das zugleich

den Wert eines religiösen Glaubens hat. So Plato und Aristoteles, und im Grunde alle griechischen Philosophen. So in der Neuzeit vor allem die spekulativen Philosophen; Hegels Philosophie nimmt zugleich den Wert einer Religion in Anspruch: der kirchliche Glaube nur eine unvollkommene, vorstellungsmässige Form derselben Wahrheit, die in ihrer eigentlichen Form, als absolutes Wissen, sich in der Philosophie darstellt.

Der Semirationalismus behauptet: wenn es auch ausser der Vernunfterkenntnis Wahrheiten aus anderer, höherer Quelle giebt, aus göttlicher Offenbarung, die in der Kirche fliesst, so sind doch gewisse allgemeine Grundzüge der Glaubenslehre durch die Vernunft als wahr zu erweisen. Wir erhalten auf diese Weise eine natürliche Religion neben der geoffenbarten, der sie zur Grundlage dient. So Thomas und mit ihm jetzt einstimmig die katholische Kirche. So auch die dogmatische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, die Descartes, Locke, Leibniz, Wolff.

Der Irrationalismus dagegen behauptet: die Vernunft kann mit dem blossen Wissen nicht über die empirische Wirklichkeit hinaus; sie weiss nichts von Gott und göttlichen Dingen; die Religion steht allein auf dem Glauben, nicht auf Beweisen. — Hierzu neigt die nominalistische Richtung in der Philosophie des ausgehenden Mittelalters. Auf diesem Boden steht Luther. Auf denselben Boden stellte sich Kant.

Ich füge dem begrifflichen Schema ein paar Umrisse der historischen Entwickelung ein.

Die idealistische Philosophie der Griechen ist rationalistisch, in doppeltem Sinne. In formaler Hinsicht: Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit; es giebt keine Instanz über der Vernunft. Und in materialer Hinsicht: die Vernunft führt zu der Erkenntnis, dass Vernunft das absolute Weltprinzip ist. Die Wirklichkeit ist in ihrem Wesen ein System vernünftiger Gedanken, darin sind Plato und Aristoteles einig, nur dass sie den Zusatz des „Anderen" zur Konstruktion der sichtbaren Welt etwas verschieden fassen. Einig sind sie auch darin, dass die menschliche Vernunft, abgeleitet aus der absoluten Vernunft, jene kosmischen Gedanken zu erkennen vermag. Nähere Bestimmtheit erhält diese idealistische Philosophie durch ihren Gegensatz, die materialistische, die in den Gedanken bloss zufällige Nebenvorgänge sieht, die nicht in den Dingen, sondern bloss im Subjekt sind: die Dinge an sich ein System von gedankenlosen Atomen.

Die Philosophie des Mittelalters ist semirationalistisch. Vernunft ist eine Quelle der Wahrheit, aber nicht die einzige; über der Vernunfterkenntnis giebt es eine höhere Wahrheit aus göttlicher Eingebung; die Offenbarung ist der letzte Massstab aller Wahrheit. Doch führt die Vernunft aus sich selber auf eine Anschauung der Dinge, die der Offenbarung entgegenkommt und den Weg bereitet. Im besonderen erkennt sie, wie die grossen griechischen Philosophen ohne die übernatürliche Erleuchtung gesehen haben, dass der Grund der Dinge in einer ewigen Vernunft liegt. Sie zeigt ferner, dass die spezifischen Heilslehren des kirchlichen Glaubens, wenn sie auch nicht aus der Vernunft abgeleitet werden können, doch auch nicht wider die Vernunft sind (non contra, sed supra rationem).

Das ist die Anschauung, die in der Philosophie des heil. Thomas systematisiert ist. In Gott giebt es eine einheitliche allumfassende Wahrheit; dem Menschen wird die Wahrheit teils durch die Vernunft, teils durch die Offenbarung gegeben. Wissen und Glauben müssen sich hier zur Einheit ergänzen. Im Gebiet des Wissens kann Aristoteles, der Meister derer, die da wissen, Führer sein; im Gebiet des Glaubens ist es die vom Geist Gottes geleitete Kirche. Für das irdische Leben ist dies der gegebene Zustand; im Zustand der Vollendung, der himmlischen Glorie, geht der Glaube in das Schauen über. Und man kann demnach sagen: der Glaube ist eigentlich ein bloss vorläufiges, bis das vollkommene Erkennen ihn überflüssig macht. Der Form nach wäre also das Erkennen das Höhere, dem Inhalt nach freilich ist der Glaube das Höhere: die articuli fidei stehen an Wichtigkeit und Gewissheit allem irdischen Erkennen voran.

So sind in dem thomistischen System die beiden grossen geistigen Inhalte des späteren Mittelalters, die christliche Religion in der Form des kirchlichen Dogmas und die griechische Wissenschaft in der Gestalt des aristotelischen Systems in eins gearbeitet, sich gegenseitig ergänzend und stützend: die Vernunft unterbaut den Glauben, der Glaube bestätigt und ergänzt die Vernunfterkenntnis. Die spätere scholastische Philosophie, Duns Scotus, Occam, haben die Einheit freilich aufgelockert, sie haben, dem Zuge der kirchlichen Entwickelung selbst folgend, immer stärker die autoritas auf Kosten der ratio betont, behauptend: die Vernunft sei weder imstande, den Glauben, auch nicht seine allgemeinen Grundartikel, zu beweisen, noch sei ihre Mitwirkung erforderlich, da die Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität unbedingt gelte. Aber nach der grossen

Erschütterung durch die Reformation ist die Kirche unter der Führung der Gesellschaft Jesu, die von Anfang an den Thomas zu ihrem Philosophen erwählt hatte, auf die Seite des thomistischen Systems getreten. Die beiden letzten Päpste, Pius IX. und Leo XIII., haben die Philosophie des Thomas zur offiziellen Philosophie der Kirche erhoben; sie beherrscht jetzt, seit der Encyclica Aeterni Patris vom Jahre 1879, in allen kirchlichen Lehranstalten den philosophischen Unterricht.

Man wird in der That annehmen dürfen, dass dies für die Befestigung der kirchlichen Autorität das zuträglichste System ist. Der autoritäre Absolutismus, wie ihn Occam setzt, hat etwas Gefährliches und Revoltierendes. Der konziliatorische, semirationalistische Thomismus beschwichtigt die Ansprüche der Vernunft, indem er ihr die Ehre der Mitwirkung bei der Bildung des allumfassenden philosophisch-theologischen Systems lässt. Die Widerstände werden, wie bei dem konstitutionellen System, innerlich überwunden. Die Vernunft, in den Dienst des Glaubens gestellt, und durch ein höchst kompliziertes dialektisches System zugleich trainiert und ermüdet, lernt allmählich die Selbstbescheidung mit Lust üben; und die kirchliche Lehre erscheint so von allen Seiten als die unanfechtbare, durch Offenbarung und Vernunft gleichermassen gegebene Wahrheit. Schliesst man die Vernunft ganz aus, so gerät sie leicht auf eigene Wege und Abwege und findet zuletzt an ihren eigenen Gedanken so grosses Wohlgefallen, dass sie, wenn sie sich auch um des Friedens willen äusserlich der Autorität unterwirft, innerlich doch sich völlig emanzipiert und dann bloss die Gelegenheit abwartet, das Joch, das sie längst hasst und verhöhnt, gänzlich abzuwerfen.

Der Protestantismus ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch: die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen; das „Wort Gottes“ ist die einzige Quelle des Glaubens; die Aufgabe der Vernunft gegenüber der heiligen Schrift ist eine reine formale: den lauteren Sinn der Schrift festzustellen. Theologie ist philologische Exegese, grammatica in sacra pagina occupata; eine rationale, philosophische Begründung der Heilswahrheit ist weder möglich noch notwendig. Die Vernunft führt, sich selbst überlassen, zu einem naturalistischen Weltsystem, das Übernatürliche liegt ausserhalb ihres Vermögens. Also, reinliche Scheidung: die Vernunft lasse von den heiligen Dingen, in die sie nur Verwirrung und Dunkelheit hineinträgt. Die natürlichen Dinge, das ist die Kehrseite der Ausweisung aus der Theologie, mag sie dann nach

ihrer eigenen Regel sich zurechtlegen; der Glaube kümmert sich nicht um Physik und Kosmologie.

Das ist Luthers Auffassung. Sie hängt mit seinem tiefsten Erlebnis zusammen: der Mensch wird vor Gott gerecht nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben, den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes in Christo. Die Vernunft denkt, es geht nicht ohne Werke, wenigstens muss sich der gute Wille in solchen zeigen, dann mag Gott über allerlei Mängel in Gnaden hinwegsehen. So lehrte auch die Kirche und leitete die Gläubigen zu dergleichen guten Werken an. Luther hatte an sich die Erfahrung gemacht, dass es auf diesem Wege nicht ging, dass er so nicht zur Gewissheit eines gnädigen Gottes kommen konnte. Er schloss: also ist die Vernunft in religiösen Dingen überhaupt blind. Und die Kirche ist blind, dass sie der Vernunft so viel getraut hat. Das ganze Verderben, worin sie liegt, kommt aus ihrem Zutrauen zur menschlichen Vernunft, mit deren Hilfe sie den Glauben in ein halb wissenschaftliches System verwandelt hat. Hat sie doch den Aristoteles zum Lehrer in allen hohen Schulen gemacht, den blinden Heiden, der von Christus und Erlösung, von Sünde und Gnade schlechthin nichts weiss, der die Ewigkeit der Welt und die Sterblichkeit der Seele lehrt. Also hinaus mit der falschen Lehre, mit dem Menschenwitz philosophisch-theologischer Schulsysteme, mit ihren Spekulationen über Dasein und Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt, mit dem Heidentum der Vernunftreligion und der Vernunftmoral, sie hindern nur den Glauben an die Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Alles was der Glaube braucht, das ist die unmittelbare Gewissheit, dass in Jesu das Wesen Gottes, seine Barmherzigkeit und Gnade, sich offenbart und uns zu seinem ewigen Reich berufen hat. Um eine ungeheure, befreiende Vereinfachung handelt es sich, mit Harnack zu reden, in der Reformation, um die Freimachung des religiösen Glaubens von der Spekulation und den sophistischen Künsten der Schulen und Schulgelehrten. „Das dogmatische Christentum ist abgethan, und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle gesetzt.“

Dass dies zugleich die Rückkehr zu dem alten Evangelium, dem „Christentum“ Jesu bedeutet, wird Luther mit Recht in Anspruch nehmen. Nicht als philosophisch-theologisches Lehrgebäude ist das Christentum in die Welt gekommen, sondern als die Ladung zum Reich Gottes, als die Predigt, den Sinn von den Gütern der Welt zu den ewigen Gütern zu wenden. Die Abkehr von dem Schulgeschwätz der Schriftgelehrten und von dem ausgeklügelten Gottes-

dienst der Pharisäer, die Hinwendung zu den Armen und Einfältigen bezeichnet Jesu Weg; werdet wie die Kinder, entäussert euch eures Aufputzes mit Gesetzeswissenschaft und Gesetzeswerken, sonst könnet ihr nicht in das Reich Gottes eingehen.

Luthers Angriff auf die Kirche und ihre Wissenschaft fiel zeitlich zusammen mit dem Angriff von anderer Seite: der Rationalismus und Naturalismus der Renaissance brachte den ganzen kirchlichen Lehrbetrieb, die Sophisten der Universitätsphilosophie und -theologie bei den Aufgeklärten in Verachtung. So brach unter dem konzentrischen Angriff das ganze System zusammen; die scholastischen Systeme, Thomas und Scotus, schienen als widerchristlich und widervernünftig mit der ganzen „Barbarei des Mittelalters" für immer abgethan.

Indessen, eine Jahrhunderte alte Denkgewöhnung hat tiefe Wurzeln in den Gemütern; aus ihnen schiessen neue Triebe empor, wenn der alte Stamm vom Sturm umgeworfen wird. So geschah es hier. In der katholischen Welt brachte, wie schon erwähnt, der Jesuitenorden, der bald den gesamten gelehrten Unterricht in der Hand hatte, die ganze thomistische Philosophie und Theologie in den Schulen wieder zur Geltung. Und auch in der protestantischen Welt hielt der Dogmatismus, der den Glauben in ein Lehrsystem verwandelt, alsbald wieder seinen Einzug. Hat doch Luther selbst das alte Dogma eigentlich immer als den zutreffenden Ausdruck des christlichen Glaubens angesehen und festgehalten. Und als der Protestantismus sich in neuen Kirchen äusserlich befestigte, führte das Bedürfnis nach voller Klarstellung der neuen Lehre, im Unterschied gegen die der alten und der abweichenden neuen Kirchen, wieder zu dogmatischen Systemen, die um so mannigfaltiger und komplizierter wurden, je mehr es den Neubildungen an der Kraft, die Lehre durch authentische Deklarationen zu binden, fehlte, und je grösser dabei doch die Wichtigkeit war, die man im Protestantismus der Reinheit der Lehre beilegte. So drang die ganze Scholastik, mit allen ihren sophistischen Künsten, verwüstend in das Gebiet des eben in seiner Freiheit wieder hergestellten religiösen Glaubens ein; Melanchthon hatte es schaudernd vorausgesehen, ohne es abwehren zu können, ja er selbst wurde in diese Sophistik aufs tiefste verstrickt.[1])

Und mit der dogmatischen Glaubenslehre wurde dann auch wieder eine dogmatistische Philosophie nötig, die ihr den erforder-

[1]) Harnack hat in seiner Dogmengeschichte (III^3, 725 ff.) dieses tragische Verhängnis der Reformation an Luthers Person meisterlich dargestellt.

lichen Apparat an logischen und metaphysischen Begriffen zur Verfügung hielt. Im 17. Jahrhundert haben wir auf allen protestantischen Universitäten, ganz ebenso wie auf den katholischen, eine Philosophie, die als ancilla theologiae Dienste verrichtet; schon Melanchthon hat dazu die aristotelische Philosophie, die er unter dem ersten Einfluss der neuen religiösen Bewegung mit Luther als heidnisches Greuel von sich gestossen hatte, zugerichtet.[1])

Auch die neue Philosophie, die sich im 17. Jahrhundert im Cartesianismus ihre erste systematische Form gab, konnte sich der Zeit nicht entziehen. Auch sie strebte, sichtbar namentlich in Leibniz, zwar auf der einen Seite den Anforderungen der neuen Wissenschaften gerecht zu werden, andererseits aber auch eine der Theologie acceptierbare philosophische Grundierung der allgemeinen Weltanschauung zustande zu bringen. So entstand die „natürliche“ Religion des 18. Jahrhunderts, die zur „positiven“ Religion in ähnlichem Verhältnis steht, wie das Naturrecht zum positiven Recht: ein System allgemeiner, durch die allgemeine Menschenvernunft hervorgebrachter Sätze, das dann in den positiven Religionen und Rechtsbildungen diese oder jene konkrete Ausgestaltung annehmen mag, mit welcher Anschauung zugleich die Neigung gegeben ist, das Positive gegen das Allgemein-Vernünftige als die minder wichtige, wohl auch ganz entbehrliche Zuthat anzusehen. Leibnizens Versuche zur Konziliierung der Bekenntnisse hingen hiermit zusammen. Im Fortschritt der Entwickelung nahm die kritische und negative Haltung an Stärke zu; die Vernunft gewann das Gefühl der Allgenugsamkeit, zunächst mit der Meinung, den religiösen Glauben durch „vernünftige Gedanken“ reinigen und wirksamer machen, ja wohl auch ersetzen zu können. Das ist die vorherrschende Denkweise in der protestantischen Aufklärung. In der katholischen Welt kam es, bei der spröderen Haltung der Kirche, zu schrofferer Entgegensetzung; die moderne Philosophie brachte das Kirchenwesen mit seinem philosophisch-theologischen Lehrsystem in absolute Verachtung. Soweit französische Bildung durchdrang, hören wir den Refrain des écrasez l'infame; die Vernichtung des veralteten, die Geister niederdrückenden Kirchenglaubens ist der erste und notwendigste Schritt zur Erhöhung der Menschheit!

Das war die geschichtliche Lage, in die Kant eintrat. Die Stellung, die er zu den vorhandenen Tendenzen sich gab, ist durch

---

[1]) Näheres hierüber im ersten Band meiner Geschichte des gelehrten Unterrichtes.

folgende drei Punkte gegeben: 1. Mit der fortgeschrittensten Aufklärung bekennt er sich zur Lehre von der Autonomie der Vernunft: sie ist die selbstherrliche Richterin in allen Fragen über wahr und unwahr, gut und böse. Es giebt keine Instanz über ihr, es giebt keine Offenbarung, durch die sie eingeschränkt würde: die Wahrheit einer etwaigen Offenbarung könnte wieder nur durch die Prüfung vor der theoretischen und praktischen Vernunft ausgemacht werden. Insofern ist Kant konsequenter Rationalist. Aber er ist

2. anti-dogmatistisch, man kann auch sagen: anti-intellektualistisch. Er ist überzeugt, die spekulative Vernunft ist nicht fähig, den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen. Die Wissenschaft, das Werk des gegebene Thatsachen durch intellektuelle Funktionen konstruierenden Verstandes, kann niemals über die empirische Welt hinauskommen; sie kann nicht einmal über eine „erste Ursache“ und ihr Wesen etwas feststellen, wie es auch der Deismus eines Voltaire noch für möglich hielt; die Vernunft führt überhaupt nicht auf eine „erste“ Ursache, wie die rationale Kosmologie meint, sondern nur auf Ursachen, nach deren Ursache weiter zu fragen immer aufgegeben bleibt. Alle Gottesbeweise, die man versucht hat, sind daher vergebliche und nichtige Bemühungen. Insofern ist Kant mit Hume konsequenter Skeptiker. Aber er ist

3. der entschiedenste Verteidiger der Möglichkeit und Notwendigkeit eines praktischen Vernunftglaubens. Er macht eben den intellektualistischen Unglauben zur Grundlage des moralischen Glaubens. Die spekulative Vernunft, die bisher dogmatistisch war, wird in ihm kritisch; indem sie ihre Aufmerksamkeit auf ihre eigene Funktion richtet, entdeckt sie Grenzen ihres Gebrauchs, nicht von aussen abgesteckte, sondern durch ihre Natur selbst bestimmte Grenzen; sie sieht ein, dass sie nicht über die den Sinnen gegebene Wirklichkeit, das ist nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus kann. Sie überlässt darum die Bildung letzter Gedanken über die Wirklichkeit selbst, die Bildung der Weltanschauung, der praktischen Vernunft. Und diese bestimmt nun, ausgehend von dem ihr eigenen Grundphänomen, dem absoluten Sollen, das zugleich absolutes Wollen ist, das Wesen der Wirklichkeit durch die Idee des absolut Guten; die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, ist Gott und sein Reich, das Sittengesetz das Naturgesetz des Reiches Gottes. Der Glaube an Gott somit nicht eine beweisbare Theorie des Universums, sondern eine unmittelbare moralische Gewissheit, die gänzlich ausserhalb des Gebiets wissenschaftlicher Erkenntnis liegt. Ein

Wesen, das nur Verstand hätte, könnte von Gott nichts wissen; dagegen ein Wesen, das zugleich der moralischen Welt angehört, wird notwendig die Wirklichkeit als von Gott und zu Gott seiend ansehen.

Dass hierin zu voller Klarheit gebracht ist, was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war, ist mir nicht zweifelhaft. Zuerst die Autonomie der „Vernunft". Luther nimmt sie entschieden allen irdischen Autoritäten gegenüber in Anspruch: Papst und Konzilien können irren. Nicht ebenso entschieden gegenüber der Bibel; und doch stellt er sich auch ihr gegenüber auf seine Glaubenslehre, kritisiert und lehnt im einzelnen ab, was zu ihr nicht stimmt, freilich ohne es hierin zu widerspruchsloser Stellung zu bringen. Kant zieht die letzte Konsequenz: das Wort Gottes in uns ist der letzte Massstab des Wahren; ich kann einer Sache gewiss werden theoretisch nur dadurch, dass mir die empirische Wirklichkeit oder die logische Notwendigkeit einleuchtet, praktisch nur dadurch, dass die moralische Notwendigkeit sich mir unmittelbar aufdrängt. Dass in Christus oder in der Schrift Gott sich offenbart, dessen kann ich nicht gewiss werden, als dadurch, dass ich Jesu Wesen und Leben oder den Inhalt der heiligen Schriften mit der Idee Gottes zusammenhalte, die in mir ist. Wer das nicht anerkennen will, der muss katholisch werden, wo der Glaube nicht aus der überzeugenden Gewalt der Sache, sondern aus dem Zutrauen oder dem Gehorsam gegen eine äussere Autorität kommt.

Protestantisch sind auch die beiden anderen Stücke, der Anti-Intellektualismus und der Voluntarismus. Nicht aus dem Verstande, aus logisch-metaphysisch-theologischen Spekulationen, oder auch aus historischen Beweisen von der Wahrheit dieser oder jener Geschichte, sondern aus dem Herzen kommt der Glaube; er ist die unmittelbare Gewissheit, dass Gott, der Gott, wie er in Jesus in Menschengestalt sich darstellt, nicht ein Gott des Zorns und der Rache, sondern der Liebe ist. Darum betont Luther so stark die Menschheit Jesu: was wäre mir die „erste Ursache", die kosmische Vernunft des Aristoteles; für mich ist Gott erst dadurch, dass er mein Bruder im Fleisch, ein Kind in der Krippe geworden ist; so allein kann ich mich ihm nähern, kann Vertrauen zu ihm fassen, mich ihm hingeben, ihm ähnlich zu werden streben. Dem entspricht Kants Wendung von der Physikotheologie zur Ethikotheologie. Einen für das religiöse Leben wertvollen Gottesbegriff gewinnen wir nur durch die sittlichen Attribute, nimmermehr durch die metaphysischen

Bestimmungen, worauf rationale Kosmologie und physikotheologische Beweise allein führen können. Jene aber können wir allein nehmen aus dem sittlichen Bewusstsein der Menschheit. Und so ist ein symbolischer Anthropomorphismus die notwendige Form jedes religiösen Gottesglaubens. Wir können wissen, dass wir in der Menschengestalt, auch in der des Messias, nur ein Bild von Gott haben, aber wir können nur einen Gott, der in solchem Bilde uns sich darstellt, lieben und vertrauen. Luther hätte darin seine Gedanken kaum wieder erkannt, er blieb schliesslich doch in der Metaphysik der Zweinaturenlehre hangen, ebenso wie er in der Abendmahlslehre in der Metaphysik hangen blieb, dennoch sind es seine Gedanken, auf einer höheren Stufe, in freierer Zeit mit voller Klarheit gedacht.

Protestantisch ist endlich auch Kants Moralprinzip: der Wert des Menschen liegt zunächst in der Form der Willensbestimmtheit, nicht in der Materie des Wollens, im Glauben, nicht im Werk.

Hierauf will ich nicht näher eingehen. Dagegen möchte ich noch mit ein paar Strichen die Ursachen andeuten, die Kant zu der grossen Wendung führten. Sie liegen teils in der Entwickelung der Wissenschaften, teils in Wandlungen im persönlichen Empfinden.

Durch die Entwickelung der Wissenschaften seit dem 16. Jahrhundert war die Aufgabe einer physisch-metaphysischen Substruktion des religiösen Glaubens mehr und mehr erschwert worden. Die geozentrische Kosmologie, welche eine anthropozentrische Interpretation der Welt so selbstverständlich erscheinen liess, war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts abgethan; eine physische Erklärung der Entstehung des Planetensystems war die seit Newton gestellte Aufgabe; Kant hatte sich in seinen jungen Jahren an der grossen Aufgabe nicht ohne Erfolg versucht (in der Naturgeschichte des Himmels, 1755). Die entwickelungsgeschichtliche Auffassung des Kosmos zog die entsprechende Betrachtung für die Erde und die irdischen Lebewesen, den Menschen eingeschlossen, nach sich. Ohne Zweifel haben sich Kants Gedanken früh in dieser Richtung bewegt; physische Geographie und Anthropologie gehörten zu seinen Lieblingsstudien, zu seinen bevorzugten Vorlesungen. Es liegt auf der Hand, wie weit solche Gedanken, auch wenn sie bloss mögliche Gedanken blieben, von den Wegen der alten physikotheologischen Beweisführung mit ihrem Gott als dem grossen Weltmechaniker, der erst die Himmelskörper, dann die Tiere und Pflanzen auf der Erdoberfläche anfertigte, abführen mussten. Kant hat dies früh gesehen:

die herkömmliche Physikotheologie ist nicht mehr zu halten, so sagt er in der Naturgeschichte des Himmels aufs bestimmteste. Er versucht es einen Augenblick mit einer Ontotheologie (in dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes, 1763). Aber augenscheinlich ging der Zug der Zeit in eine andere Bahn, der Glaube an metaphysische Kunststücke war im Zeitalter Voltaires und Humes im raschen Verschwinden. Also, der alte physisch-metaphysische Unterbau ist dahin, an ihm ist nichts mehr zu halten.

So bleibt nur, soll anders religiöser Glaube überhaupt erhalten bleiben, eine völlig andere Fundierung. Das ist Kants Wendung von der Physiko- zur Ethikotheologie. „Moralische" Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele waren herkömmlich; Kant hat sie umgebildet zu jener neuen Betrachtungsweise: alles eigentliche Beweisen ist hier vergeblich; der Beweis wendet sich mit Begriffen an den Verstand. Aber der Geist des Menschen geht nicht auf in Begriffen; ausser und über ihnen bringt er Ideen hervor, Gedanken von dem, was sein soll, Gedanken von Gütern und Werten. Und diese Gedanken kommen zum Abschluss erst in der Idee eines höchsten Guts, eines Reichs der Zwecke; es ist dasselbe, was in der Sprache des religiösen Glaubens das Reich Gottes heisst. Und damit ist gegeben, dass diese Idee, die mit Notwendigkeit von der Vernunft hervorgebracht wird, für die Vernunft Gültigkeit hat. Der vernünftige Geist kann nicht, ohne sich selbst aufzugeben, die Idee eines Allguten aufgeben, in dem er selbst und seine Arbeit gesetzt und gesichert sei. Das ist der Glaube an Gott; seine Notwendigkeit ist mit unserem sittlichen Wesen selbst gesetzt; sie kann nicht von aussen aus diesen oder jenen Thatsachen der Natur oder der Geschichte demonstriert werden.

Das zweite Moment, das in diese Richtung trieb, waren persönliche Erfahrungen und Empfindungen, die doch auch mit den Zeitbewegungen in Zusammenhang standen. Kant stammte aus einem Elternhaus, in dem praktische Frömmigkeit im Sinne des eben damals nach dem Osten sich ausbreitenden Pietismus herrschte; er hatte hier die Religion ursprünglich in ihrer den Schulspekulationen und dem Theologengezänk abgewendeten Form kennen gelernt. Wurde er nun auch durch den nachfolgenden theologischen Unterricht auf Schule und Universität diesen Anschauungen entfremdet, so blieb ihm doch mit der Verehrung der Eltern ein lebendiges Gefühl für den Wert jenes undogmatischen, volkstümlichen, in Gesinnung und

Lebensführung sich ausprägenden Christentums. Und belebt wurden diese Empfindungen durch die Berührung mit dem Rousseau'schen Geist: dass der Wert und die Würde des Menschen nicht abhange von Bildung und Gelehrsamkeit, dass die Religion eine Sache des Gefühls, des Herzens, nicht des Verstandes sei, das sind Gedanken, die ihm hier in neuer, durchaus unkirchlicher Beleuchtung nahe traten. Kant selbst führt auf diese Einwirkung einen grossen Umschwung in seinem Denken zurück: die Vernichtung des Wissenschaftshochmuts, die in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft vor der spekulativen den systematischen Ausdruck gefunden hat. Es wird ihm nun zur gefühlsmässigen Gewissheit, dass die Wegfegung des ganzen dogmatistischen Spinnengewebes, womit dünkelhafte Schulgelehrsamkeit den Verstand und den Glauben gleicherweise überzogen hat, in beider Interesse ist: im Interesse der Wissenschaft, sie kann dann völlig ungehindert, absichtslos und unbefangen der Wahrheit auf ihrem Gebiet nachgehen; aber nicht minder im Interesse der Religion und des Glaubens, denen alle jene dialektischen Künste eigentlich immer bloss den Zweifel auf den Hals gezogen haben. Besonders wirken sie so im Jugendunterricht: derjenige, der, wenn ihm nach absolviertem Religionsunterricht skeptische Schriften in die Hände kommen, „nichts als dogmatische Waffen mitbringt, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiss, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, die dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer missbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, dass er der Kinderzucht entwachsen sei, als wenn er sich über jene wohl gemeinten Warnungen hinwegsetzt, und, dogmatisch gewöhnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.“ (Kr. d. r. V. Methodenlehre I, 2).

So zertrümmert er denn, in gutem Glauben, damit der Religion einen Dienst zu thun, den ganzen alten spekulativen Unterbau des Glaubens, die dogmatistische Schulphilosophie.

II.

So viel über Kants Stellung zu diesen Fragen. Wie sollen nun wir uns zu ihnen stellen?

Es ist meine innerste Überzeugung, dass alles dies im wesentlichen für uns unaufgebbare Wahrheit ist.

Zuerst, die Autonomie der Vernunft, woran der Neuthomismus Willmanns so grossen Anstoss nimmt, dass er sie beinahe für alles Unheil verantwortlich macht, das seit der Reformation sich zugetragen hat: wir können sie nicht aufgeben, wir können nicht zum Semirationalismus des Thomas zurück, zur Unterstellung der Vernunft unter eine äussere, eine menschliche Autorität. Denn darum handelt es sich allein; Gott spricht zu den Menschen nur durch die Stimme von Menschen; wer immer behauptet, dass er eine Wahrheit göttlichen Ursprungs verkünde, der sagt damit nur, dass er das, was er als Wahrheit erkennt, absolut zu setzen entschlossen sei. Also: giebt es eine Instanz auf Erden, die für uns in Sachen des Glaubens und des Denkens entscheidet, deren Entscheidungen anzunehmen sind, auch wenn wir ihre Wahrheit oder Notwendigkeit nicht mit persönlicher Gewissheit empfinden, bloss auf Konto des schuldigen Gehorsams? Das ist die Frage, die Thomas, soviel Zutrauen er der Vernunft im einzelnen schenken mag, bejaht, die Frage, welche die Neuthomisten, denen das grosse Schisma von Vernunft und Autorität ihre Stellung giebt, mit noch viel grösserer Beflissenheit bejahen. Ein Protestant, ein Philosoph kann sie nicht bejahen: es giebt auf Erden keine unfehlbare Lehrautorität und es kann sie nicht geben; Philosophie und Wissenschaft müssten sich selbst aufgeben, um sich dazu zu bekennen.

Natürlich, es giebt praktische „Unfehlbarkeit“; der Staat nimmt sie für seine Gesetzgebung und Rechtsprechung notwendig in Anspruch. Aber er beansprucht nicht theoretische Unfehlbarkeit; Gesetzgeber und Richter wissen, dass sie irren können, und es ist jedermann erlaubt zu glauben und zu zeigen, dass sie in diesem Fall irren. Ebenso glaube ich in tausend Dingen fremder Autorität, ich lasse mich von denen, die ich für sachkundig und wahrhaft halte, belehren und nehme auf ihr Zeugnis die Wahrheit dieser oder jener Aufstellung an, auch in grossen und wichtigen Angelegenheiten; aber mein Glaube beruht auf spontaner Zustimmung meiner Vernunft und meines Gewissens, ich selbst bin es, der die Autorität für mich macht; und ich mache sie nur von Fall zu Fall, ich behalte mir die Prüfung jedes Punkts vor, wenn ich sie auch nicht überall ausführen kann. Dagegen, eine Instanz, die durch ihre Erklärungen über wahr und unwahr, über gut und böse ein für allemal meine Vernunft und mein Gewissen bände, die mich verbände zu glauben, was ich, meiner eigenen Vernunft mich bedienend, für unwahr halte, die kann es nicht geben, die kann ich nicht anerkennen, ohne mich selbst,

ohne die Krone meines Menschentums, die Selbstgewissheit des Geistes aufzugeben. Und wenn ich dem Inhalt nach alles glaubte, was die Kirche oder der Papst lehrt, das eine könnte ich nicht glauben, dass sie unfehlbar seien: es schlösse den Entschluss ein, mich ein für allemal eines selbständigen Urteils über das, was jene jemals für wahr und unwahr, für gut und böse erklären mögen, zu begeben, es wäre der definitive Verzicht auf den Gebrauch meiner Vernunft und meines Gewissens. Dass ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewissen gebunden bin, nicht durch irgend eine menschliche Instanz ausser mir, das ist die Magna Charta des Protestantismus.

In den soeben erschienenen Gedanken und Erinnerungen (II, 126) erzählt Bismarck von einer Unterredung, die er einmal mit dem Bischof Ketteler hatte. Der Bischof stellte ihm die Frage: „Glauben Sie etwa, dass ein Katholik nicht selig werden könne?“ um an die erwartete Verneinung dann die Belehrung knüpfen zu können, dass nach katholischem Glauben ein Ketzer allerdings nicht selig werden könne, der Katholik also jedenfalls sicherer gehe. Es ist die bekannte „Wette Pascals“: wenn eine Messe hören auf keinen Fall schaden, möglicherweise aber notwendig sein kann für das jenseitige Heil, dann wählt der kluge Mann das Sichere. Bismarck aber gab statt der erwarteten die etwas unbequeme Antwort: „Ein katholischer Laie unbedenklich; ob ein Geistlicher, ist mir zweifelhaft; in ihm steckt die Sünde wider den heiligen Geist, und der Wortlaut der Schrift steht ihm entgegen“ — worauf der Bischof sich mit höflich ironischer Verbeugung empfahl. Wollte Bismarck damit sagen: die bewusste Wegwerfung des eigenen Urteils, der geistigen und sittlichen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit, wie sie der Geistliche mit der Unterwerfung unter eine unfehlbare Autorität leiste, sei die Sünde wider den heiligen Geist? Wenn er es hat sagen wollen, so hätte er damit dem Katholizismus, aber nicht nur diesem, sondern jeder blinden Gehorsam in Anspruch nehmenden Gewalt eine höchst ernsthafte Lehre gegeben: blinder Gehorsam in Sachen des Glaubens und des Gewissens ist die Sünde wider den heiligen Geist, die Verstockung des Herzens gegen die Wahrheit. Die Lehre von der Unfehlbarkeit ist daher in ihrem Wesen widersittlich und die Anerkennung dieser Lehre ebenso, sie bedeutet grundsätzlich die Auslieferung des Gewissens und der Vernunft an eine äussere Instanz, die Vernichtung seines geistigen Selbst.

Die Lossagung von der Unfehlbarkeit der Kirche, die Erklärung

des eigenen Gewissens zur letzten Instanz in sittlichen Dingen, das ist Luthers That, das ist die Magna Charta der Freiheit, die auf dem Tage zu Worms erkämpft worden ist. Sie ist seitdem oft vergessen, verleugnet, geschmäht worden, und doch datiert von diesem Tage eine neue Ära der Geschichte der Menschheit. An ihm ist formell das ewige und unaufgebbare Recht des Geistes auf Wahrhaftigkeit und Wahrheit proklamiert worden. Auf Wahrhaftigkeit: die Erklärung des Entschlusses, sich allem zu unterwerfen, was die Kirche je gelehrt hat, lehrt und lehren wird, schliesst den Entschluss ein, auch das für wahr zu halten und zu bekennen, dessen innere oder äussere Unwahrheit sich der unbestochenen Vernunft bei unbefangener Prüfung ergiebt, oder also den Entschluss, einer ernsthaften Prüfung auszuweichen, wann und wo immer die Kirche, d. h. die von den augenblicklichen Inhabern der Kirchengewalt bestellten Richter über theologische oder wissenschaftliche Lehrmeinungen gesprochen haben.

Und mit dem Verzicht auf die volle Wahrhaftigkeit ist auch der Verzicht auf die Wahrheit gegeben. Die Förderung der Wahrheit, die Vertiefung der Erkenntnis setzt die unbefangene Prüfung jeder geltenden Ansicht voraus; wer von vornherein bestimmte Behauptungen, die durch die äussere Autorität festgestellt sind, der Prüfung entzieht, der verzichtet mit Wissen und Willen auf alle Belehrung, welche dem Geist aus solcher Prüfung erwachsen kann. Und der innere Habitus der Submission unter eine äussere Autorität entmutigt die Vernunft überhaupt, neue Wahrheit nun auch ausserhalb des umzäunten Gebiets zu suchen. Es wird nicht Zufall sein, dass fast alle Erweiterung und Vertiefung der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Neuzeit bis auf diesen Tag gewonnen hat, nicht auf katholischem, sondern auf protestantischem oder ketzerischem Boden erwachsen ist. Das Klima der Unfehlbarkeit ist der wissenschaftlichen Forschung nicht zusagend. So freundlich die Kirche sich zur Förderung der Wissenschaft erbieten mag, sie hat keine glückliche Hand. Scheint sie mit der einen Hand aufzumuntern, an die Arbeit zu gehen, so droht sie schon mit der andern: aber dass eure Ergebnisse mit meiner Lehre stimmen![1])

---

[1]) Man sehe in der Constitutio dogmatica de fide catholica des Vatikanischen Konzils vom Jahre 1870 das Kapitel IV: de fide et ratione nach. Da wird zuerst, in thomistischer Denkweise, von einem duplex ordo cognitionis, Erkenntnis aus der natürlichen Vernunft und aus dem Glauben geredet; und die Vernunft wird gelobt, dass auch sie selbst von den göttlichen Dingen

Nicht ganz so unbedingt vermag ich Kant in dem zweiten Stück, dem Anti-intellektualismus, dem Verzicht auf spekulative Metaphysik zu folgen. Allerdings, im wesentlichen trifft er auch hier das Rechte: der Abschluss der Weltanschauung wird nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das ganze Wesen, mit Einschluss der Willensseite, der praktischen Vernunft, wie Kant sagt, getroffen. Ja, entscheidend ist in letzter Instanz der Wille, natürlich nicht eine leere Willkür, oder eine einmalige Entschliessung, sondern die Grundrichtung des ganzen Wesens und Willens: durch sie wird der Ausschlag für eine der grossen, möglichen Richtungen der Welt- und Lebensanschauungen gegeben. So hängt im besonderen die Entscheidung für eine idealistische Weltinterpretation, für die Behauptung: die Wirklichkeit sei die Realisierung eines vernünftigen Sinnes, den wir anzuerkennen vermögen, nicht von der verstandesmässigen Untersuchung der Wirklichkeit ab, sie ist nicht das Ergebnis eines logischen Räsonnements oder einer blossen Kombination empirischer Thatsachen, sondern vielmehr einer Neigung oder Entscheidung des Willens, das Wort in jenem Sinne genommen. Die herkömmlichen verstandesmässigen Beweise für eine solche Behauptung, darin hat Kant recht, nötigen den Verstand nicht so zu denken. Weder die ontologisch-kosmologische Demonstration, noch das physikotheologische Argument ist ein wissenschaftlich zulänglicher Beweis für die Wahrheit einer theistischen Weltauffassung; noch weniger können auf diese Weise die moralischen Attribute einer Gottheit für den Welturheber

---

etwas zu erkennen vermag, noch mehr von den natürlichen: quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat; ut hanc multis modis juvet atque promoveat. „Auch verbietet sie durchaus nicht, dass diese Wissenschaften jede in ihrem Kreis, ihre eigenen Prinzipien und Methoden in Anwendung bringen.“ Aber freilich, sie wacht zugleich mit Fleiss darüber, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea quae sunt fidei occupent et perturbent. Also Freiheit der Forschung, nur dass über ihre Grenzen und ihre Ergebnisse das letzte Wort die Kirche spricht. Und von hier erhält dann jene voraufgegangene Formel: nulla umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, da derselbe Gott den Glauben, aber auch die Vernunft gegeben habe, ihre Auslegung: wenn ein Zwiespalt sich zu ergeben scheint, so hat man es eben nicht mit Aussprüchen der Vernunft (effata rationis), sondern, mit thörichten Einfällen (opinionum commenta) zu thun. Sicherlich, so ist aller Zwiespalt gleich gehoben. Freilich muss man sich nun nicht wundern, wenn die so angekettete Vernunft nicht sehr behende und erfinderisch für neue Wahrheiten sich erweist. Kettenhunde taugen zur Jagd nicht; sie werden auch nicht dazu verwendet, sondern fremde Eindringlinge anzufallen.

ausgemacht werden. Es wird immer unmöglich sein, für den Verstand entscheidend darzuthun, dass der Weltlauf auf die Verwirklichung dessen, was wir als höchste Güter oder Werte empfinden, gerichtet sei. Einerseits ist hierzu unsere Bekanntschaft mit dem, was wir „Welt" nennen, allzu eingeschränkt und dürftig. Dann aber wollen sich auch in dem Gebiet, das wir ein wenig kennen, die Thatsachen doch gar nicht zu einer Beweisführung für jene These zusammenschliessen: weder in der physischen Welt, wo der mechanische Naturlauf ohne Vorzug wertvolle und wertlose Bildungen hervorzubringen und zu vernichten scheint, noch auch in der geschichtlichen Welt, wo das Gemeine und Böse eine so grosse Rolle spielt, dass das ursprüngliche Christentum geneigt war, die politische Welt als eine Domäne des Teufels, des Fürsten dieser Welt, anzusehen.

Wäre die Sache anders, könnten wir die Geschichte der Menschheit verstehen, wie wir den Gang eines Dramas verstehen, könnten wir die Natur erklären, wie wir eine Maschine erklären: diese und diese Teile so gebildet und so angeordnet, dass ihr Zusammenwirken diesen uns in seinem Wert verständlichen Erfolg sichert, dann möchte die spekulative Vernunft eine idealistisch-theistische Weltanschauung begründen. So wie die Dinge wirklich stehen, bei dem heillosen Dunkel, in dem uns jede spekulative oder empirische Untersuchung über die Beziehung der Wirklichkeit zu dem, was wir allein als letzte Güter anerkennen können, lässt, kann die Entscheidung für die Annahme der Abhängigkeit des Wirklichen vom Guten nur in der Weise geschehen, dass wir von unserem wesentlichen Interesse geleitet sagen: und trotz all dieser Unzulänglichkeit glaube ich an einen Sinn in den Dingen, an eine Macht des Guten als letzten Grund der Welt.

Ja, gerade der Widerspruch der empirischen Wirklichkeit gegen die ideellen Forderungen giebt nun dem Idealismus seine Form, die Form der Transcendenz: die Natur, wie sie den Sinnen sich darstellt, ist gar nicht die wahre Wirklichkeit, sondern ein getrübtes und gefälschtes Abbild. So bei Plato, dem ersten Philosophen, der sich mit Zorn und Entrüstung von der Welt, wie sie ist, von der Menschheit, wie sie sich in der empirischen Wirklichkeit auf dem Markt zu Athen oder auch am Hof zu Syrakus darstellt, abwendet; so auch bei Kant, der mit ähnlichen Empfindungen seiner Zeit gegenübersteht. Sein an Rousseau und Hobbes sich anlehnendes pessimistisches Urteil über den Menschen, wie er ist, und über die Zustände in der sogenannten kultivierten Gesellschaft, mit ihren Kriegen und In-

triguen, ihrer Neigung zur Lüge und zur Heuchelei, ihren gemeinen Instinkten und Begierden, ob sie nun bei Hof oder unter dem Herdenvieh der Leibeigenen leben, ist der dunkle Hintergrund für seine Ideale, für die Idee einer Menschheit, in der die ethischen Gesetze als Naturgesetze des Willens gelten.

Auch hierin könnte man übrigens einen protestantischen Zug sehen. Der Katholik glaubt an die sichtbare Kirche, in ihr hat er das Reich Gottes auf Erden als empirisch gegebene Erscheinung. Der Protestant kann nur an eine unsichtbare Kirche, eine Kirche in der Idee glauben; die empirische Kirche, diesseits wie jenseits der Grenzen des eigenen Bekenntnisses, ist ihm mit zu viel Menschlichkeit und Mangelhaftigkeit behaftet, als dass er in ihr die Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden erkennen könnte. So glaubt Kant an eine unsichtbare Kirche, an ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen d. i. rein moralischen Gesetzgebung, das als Idee der vollendeten Menschheit zwar nicht schon verwirklicht ist, aber der Betrachtung des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Arbeit die Richtung giebt. Der Protestantismus ist „idealistischer“ als der Katholizismus, der allzu geneigt ist, sich an der empirischen Welt, wenn sie nur äusserlich der Kirche sich unterwirft, genügen zu lassen. Dem Protestantismus ist, mit der Neuzeit überhaupt, das „plus ultra“ als Merkwort eingeprägt. Wie die geographischen und kosmischen Entdeckungen den begrenzten physischen Horizont des Mittelalters aufgehoben haben, so hat die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise der modernen Philosophie den Realismus der Sinnenwelt, die moralisch-religiöse Vertiefung der Reformation den Realismus des mittelalterlichen Kirchentums zerstört. Überall ist Gesichtskreis und Streben über die Enge der gegebenen Gegenwart ins Unendliche hinaus erweitert.

In alledem hat Kant recht; in alledem ist er der Exponent der Geistes der Neuzeit und der Reformation.

In einem aber werden wir über Kant hinausgehen dürfen, hinausgehen übrigens eigentlich auch nur über den Buchstaben der Kritik der reinen Vernunft, nicht aber über die wirklichen Gedanken ihres Urhebers, das ist die schroffe Ablehnung jeder Erkenntnis der „Dinge an sich.“ Es mag sein, dass Metaphysik auf dem Wege, den sie im 18. Jahrhundert ging, den auch Kant sie allein gehen lassen wollte, unmöglich ist: auf dem Wege der a priori Demonstration aus Begriffen. Er war ihr vorgezeichnet durch die ihr von aussen gestellte Aufgabe: Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele zum

Behuf einer natürlichen Religion zu beweisen. Dagegen ist es der Vernunft vielleicht nicht überhaupt unmöglich, auf den ganzen Umfang der von der Wissenschaft ihr zur Schau zugeführten natürlichen und geistigen Welt blickend, letzte zusammenfassende Gedanken oder Hypothesen über Wesen und Zusammenhang aller Dinge zu bilden.

Ich meine, das 19. Jahrhundert ist mit Recht hierin doch wieder etwas zuversichtlicher als Kant; ich denke dabei nicht allein und nicht so sehr an die spekulative Philosophie, die den ganzen Wirklichkeitsgehalt aus Begriffen a priori zu deduzieren unternahm, als an die mannigfaltigen Versuche, von unten herauf zu philosophieren, wie sie z. B. in den Systemen Schopenhauers und Benekes, Lotzes und Fechners vorliegen. Alle diese Versuche, abschliessende Gedanken aus den Thatsachen zu ziehen, haben immer wieder auf zwei Punkte geführt, jene beiden Punkte, die man als die durchgängigen Bestandstücke der philosophischen Weltanschauung seit Plato und Aristoteles bezeichnen kann: 1) den objektiven Idealismus, oder die Ansicht, dafs die Wirklichkeit nicht in der Körperwelt aufgehe, sondern in ihrem eigentlichen Sein dem verwandt sei, was wir in unserem geistigen Wesen als das absolut Wirkliche erfahren oder erleben; 2) den Monismus oder die Ansicht, dass die Wirklichkeit nicht als ein Aggregat unendlich vieler, zufällig zusammengekommener, absolut selbständiger Substanzen, sondern nur als wesentliche Einheit aufgefasst werden könne.

Das ist nun im Grunde auch Kants eigene Metaphysik, nur dass er sie nicht eigentlich als legitimes Erzeugnis der spekulativen Vernunft anerkennen will. Er hat den mundus intelligibilis hinter dem mundus sensibilis, aber es soll sich diese intelligible Welt dann der intellectio eigentlich doch durchaus entziehen. Es sind zwei Momente, die Kant bestimmen, hier stehen zu bleiben. Das erste ist: Metaphysik ist, so erfordert es ihr Begriff, Wissenschaft a priori. Ein blosser Eigensinn, der an der Etymologie und Geschichte des Wortes haftet: warum soll nicht Metaphysik so gut als Physik von den Thatsachen ausgehen — wenn sie es kann? Das zweite ist: Auch der Inhalt des Seelenlebens ist bloss Erscheinung, nicht die Sache selbst. Eine, wie mir scheint, unverständliche Behauptung: dass Körper Erscheinungen von etwas sind, was an sich nicht Körper ist, ist eine verständliche Behauptung, denn Körper sind uns nur durch das Medium der sinnlichen Wahrnehmung gegeben; aber dass eine Vorstellung oder ein Gefühl eine Erscheinung von etwas sei, was an sich nicht Vorstellung sei, ist eine Behauptung, die eigentlich doch

keinen angebbaren Sinn hat. Sagen wir nun: in dem eigenen Seelenleben haben wir ein Stück Wirklichkeit, wie es an sich selbst ist, so hindert nichts zu denken, dass das Wirkliche, was unserer sinnlichen Auffassung sich als Körper und Bewegung darstellt, an sich selbst unserem Innenleben verwandt sei, so verwandt, als unserer eigenen Körperlichkeit die körperliche Darstellung des Andern.

Das alles entspricht, wie gesagt, auch Kants wirklichem Denken; auch er nimmt an, dass das Wirkliche an sich selbst geistiger Natur und in einer substantiellen Einheit beschlossen sei. Und nicht nur setzt sein praktischer Vernunftglaube diese Ansicht der Wirklichkeit voraus; sondern auch seine theoretische Philosophie gravitiert von allen Seiten gegen einen idealistischen Monismus. Die Ethikotheologie ist doch nur der Schlussstein des Bogens: Logikotheologie, Physikotheologie, Ästhetikotheologie, wenn man die Wortbildungen gestatten will, stellen den Unterbau her. Dass die Vernunft notwendig über das empirisch Gegebene hinausgeht zur Idee eines einheitlichen, systematischen, Ideen verwirklichenden Weltganzen, die freilich nicht „objektive Realität“ (Darstellbarkeit in der Anschauung) hat, wie ein empirischer Begriff, gleichwohl aber ein notwendiger Vernunftbegriff bleibt, ist doch das letzte Wort der Kritik der reinen Vernunft. Und die Kritik der Urteilskraft zeigt, wie zwischen Natur und Kunst eine wesentliche Gleichartigkeit stattfindet, sofern einerseits das künstlerische Genie als Naturkraft schafft, zweckmässige oder sinnvolle Einheit hervorbringend ohne Absicht, sofern andererseits die organischen Bildungen der Natur von uns nicht anders als nach Ideen erzeugte, nicht durch den blossen Naturmechanismus entstandene Produkte aufgefasst werden können.

Doch ich kann diese Gedanken hier nur andeuten. In meinem „Kant“ findet man sie weiter ausgeführt. Ich habe dort gerade dieser Seite der Kantischen Philosophie, die oft beinahe ganz übersehen wird, der dem Platonismus zugewendeten Seite seines Denkens, eine etwas breitere Darstellung gewidmet. In der inhaltlichen Bestimmtheit seiner Weltanschauung steht Kant Plato und Leibniz sehr viel näher als einem skeptischen Agnostizismus. Ja er steht ganz auf ihrem Boden; er giebt im Grunde der idealistisch-theistischen Metaphysik nur ein anderes Vorzeichen: nicht demonstrierbare Verstandeserkenntnis, sondern praktisch und theoretisch notwendige Vernunftidee.

Was dies zu sehen verhindert, das ist auf der einen Seite der skeptische Agnostizismus der Exakten, auf der andern Seite die scholastische Demonstriersucht der Neuthomisten. Jeder sieht mit

seinen Augen, nur dass die erste Gruppe Kant zu dem Ihrigen zu machen bestrebt ist, die andere dagegen, Willmann jetzt an ihrer Spitze, ihn zum abschreckenden Beispiel ausstaffiert, um daran die Verderblichkeit des „Autonomismus“ zu demonstrieren: wer dieser Krankheit einmal verfallen sei, der müsse denn freilich immer tiefer abwärts in den Subjektivismus, Skeptizismus, Nihilismus geraten.

III.

Zum Schluss ein Wort über die Frage: wie stehen die Aussichten in dem Kampf zwischen Thomas und Kant, oder also dem Kampf zwischen dem katholischen und dem protestantischen Prinzip?

Es ist nicht zu verkennen, dass der Zeitlauf manche unerwartet günstige Umstände für den Katholizismus und seine Denkweise gebracht hat. Die Signatur unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts ist: Glaube an die Macht, Unglaube an die Ideen. Am Ende des vorigen Jahrhunderts stand der Zeiger der Zeit umgekehrt: der Glaube an Ideen war allherrschend, Rousseau, Kant, Goethe, Schiller die Grossmächte der Zeit. Heute, nach dem Scheitern der ideologischen Revolutionen von 1789 und 1848, nach den Erfolgen der Machtpolitik gilt das Stichwort vom Willen zur Macht. Der Macht aber ist die Tendenz zum Absolutismus eigen: Zusammenfassung der Kräfte zur mechanisch-militärischen Einheit, Unterdrückung der inneren Widerstände, damit Unterdrückung der Individualität, das sind die Züge der Machtpolitik.

Zwischen dem Katholizismus und dem Absolutismus besteht nun ein Verhältnis der Wahlverwandtschaft: der Katholizismus ist auf das Prinzip der absoluten äusseren Autorität aufgebaut und darum übt er auf alles, was zum Absolutismus neigt, eine unwiderstehliche Anziehungskraft; allem was an die Macht glaubt, imponiert er durch die geschlossene Einheit eines zielbewussten, machtvollen Willens. Der Katholizismus aber hat früh die Zeichen der Zeit begriffen; mit der Revolution oder dem bonapartischen Cäsarismus beginnt sein Wiederaufsteigen aus der Depression, in die er im 18. Jahrhundert herabgesunken war; er besann sich auf sein Prinzip, die Autorität; mit den Tagen der Restauration war seine Zeit gekommen. Seitdem hat das Papsttum unverrückt sein Ziel im Auge behalten: eine geistige Weltherrschaft, gestützt auf das Anlehnungsbedürfnis der Massen, den Willen zur Macht (verbunden mit dem Gefühl der eigenen Schwäche) bei den Regierenden. Und man muss gestehen: er hat sich diesem Ziel in einem Maasse genähert, wie es noch vor einem

Menschenalter der Welt völlig unglaublich erschienen wäre. Der unfehlbare Papst regiert jetzt nicht bloss die Kirche mit Priester- und Mönchtum, ohne alle inneren Widerstände, sondern er übt auch auf die Gedanken der Laien, besonders auch der Gebildeten unter den Laien, einen Einfluss wie nie zuvor. Eine katholisch-kirchliche Wissenschaft und Philosophie und eine katholisch-kirchliche Presse ist, vor allem in Deutschland seit den Tagen des Kulturkampfs, aufgekommen, die, einheitlich geleitet, rüstig bedient und viel gelesen, ein starkes Gewicht im öffentlichen Leben gewonnen hat.

Zu den Mitteln der Herrschaft dieser ungeheuren Macht gehört nun auch die neuthomistische Philosophie. Sie ist das Mittel, den Verstand der Studierenden zugleich zu üben und zur Unterwerfung unter die Autorität zu ziehen. Ein mit weitem Blick und grossem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Bethätigung lässt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern und auf die höhere Quelle der Wahrheit hinzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Schulphilosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Maasse geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems giebt es nicht. Hegels Philosophie war die letzte, die eine derartige Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie. Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen ein Ende gemacht.

So scheinen die Aussichten für den Katholizismus und seine Philosophie günstig genug zu liegen: seine Streiter zahlreich, rührig, einheitlich geleitet; die Gegner uneinig und sorglos. Und dazu hat jener Bundesgenossen im feindlichen Lager; zuerst die Schwäche der Regierenden, die, ohne das Selbstvertrauen, das allein der Glaube an Ideen giebt, nach einer Autorität ausschauen, bei der sie ein Anlehen aufnehmen könnten; bis in die Kreise der nationalliberalen Politiker geht jetzt die Sehnsucht nach Anlehnung an die Macht der unfehlbaren Kirche. Sodann die geistige Neurasthenie der Zeit, die absolute Ideenlosigkeit, die namentlich unter den sogenannten Gebildeten herrschend ist; man denke an die innere Haltlosigkeit, wie sie vor ein paar Jahren in der Leseepidemie, die „Rembrandt als Erzieher“ oder „Moderne Kulturlügen“ hervorriefen, oder wie sie jetzt im Nietzschekult zur Erscheinung kommt: die Plakatphilosophie ist das Seitenstück zur Plakatkunst. Bald hier, bald dort erschallt der

Ruf: hier ist der Heiland, der heimliche Kaiser, der Wunderdoktor, der alle Übel der kranken Zeit heilt! Und alsbald rennen Tausende hinaus, ihn zu sehen und verkünden es dann in allen Blättern: siehe, wir haben ihn gefunden! Aber nach kurzer Zeit hat sich der Haufe wieder verlaufen und niemand weiss mehr davon. Kein Zweifel, dass dies die rechte Gemütsdisposition ist, katholisch zu werden; man erinnere sich, wie viele unter den Romantikern nach den wüsten Orgien der Willkür und des geistigen Anarchismus sich vor sich selbst in den Schoss der allein selig machenden Kirche flüchteten und hier zur Ruhe kamen. Ob nicht auch der unglückliche Nietzsche, wenn er es erlebt hätte, zuletzt auf den Weg nach Canossa oder nach Lourdes gekommen wäre? Der Femininismus und die Neurasthenie finden hier ihr natürliches Ziel. Wo es an innerer Sicherheit des Denkens und Glaubens, an kräftig sich selbst erhaltenden, das Leben leitenden Ideen fehlt, da ist der Beichtstuhl des Priesters der letzte taugliche Ersatz.

So kann man sagen: der Mangel an einer Philosophie, an herrschenden Ideen im Gebiet des Denkens und Strebens, ist die letzte Ursache des Übergewichts, das zu unserer Zeit der restaurierte Katholizismus und seine Denkweise erlangt hat. Die wissenschaftliche Einzelforschung ist dagegen wehrlos, der Mensch lebt nicht von dem Brot der Wissenschaft allein, er lebt von den Ideen, mit denen er die Wirklichkeit und sein Verhältnis zu ihr sich gegenständlich macht. Das Wort von dem Bankerott der Wissenschaft, das jetzt von Paris herübertönt, enthält eine tiefe Wahrheit: ein Positivismus der Wissenschaft ohne Philosophie führt zum Bankerott und treibt dem Positivismus der äussern Autorität in die Arme.

Dennoch glaube ich nicht an den Sieg des Katholizismus. Auch diese Flutwelle wird verlaufen, wie die gröfsere des 17. Jahrhunderts verlaufen ist, ohne den Protestantismus und sein Prinzip, die Autonomie der Vernunft, zu bewältigen. Der Glaube an die Macht mag zeitweilig bedrohlich anschwellen; Militarismus und Mammonismus haben ihre Zeit; nach dem grossen Gesetz der Periodizität des geschichtlichen Lebens folgt auf den Überschwang der Umschwung. Der Glaube an Ideen wird wieder hervorbrechen, der Glaube an die äussere Autorität, nachdem er in der Infallibilitätserklärung des Papsttums seinen Gipfelpunkt erreicht hat, wird sinken. Dann wird Kant wieder hervortreten als der legitime Führer, denn der Glaube an Ideen ist das Herz seiner Philosophie, der Glaube an die Freiheit,

an die Wahrheit, an die Gerechtigkeit, der Glaube an das Gute, der Glaube der Vernunft an sich selbst.

Das katholische Prinzip, das Prinzip der absoluten Autorität, führt ein schweres Übel mit sich: es tötet die Individualität. Aller Absolutismus führt zuletzt zu Lähmungserscheinungen, wie der politische, so auch der Absolutismus auf geistigem Gebiet. Er nimmt dem Individuum die Persönlichkeit, er nimmt ihm Mut und Kraft etwas für sich zu sein, er drückt es herab zur Passivität. Das „sicut cadaver“ des Jesuitismus ist wirklich bezeichnend, furchtbar bezeichnend für das Ziel, zu dem der Absolutismus durch die innere Konsequenz hinführt: wie ein Leichnam, beweglich nur noch von aussen durch fremde Hand.

Einen Augenblick mag man sich darüber täuschen. Die Zusammenfassung aller Macht unter die Einheit eines absoluten Willens kann starke Augenblickserfolge herbeiführen und mit dem Schein grosser Kraft täuschen. So geschah es im 16. und 17. Jahrhundert in Spanien, Italien, Frankreich, Österreich. Nie schien Spanien stärker als unter Philipp II., nie die Macht des Hauses Habsburg gesicherter als unter den Ferdinands, nie Frankreichs Übergewicht so grofs als unter Ludwig XIV.; der Bund des politischen und des kirchlichen Absolutismus, das schien der Gipfel der Weisheit. Aber die Folge zeigte es anders: nicht in der absoluten Einheit des Willens, wo die Individuen gehorchen und gebraucht werden, sicut cadaver, wie es die Institutionen der Gesellschaft Jesu mit fast übermenschlicher Offenheit sagen, sondern in der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Einzelpersönlichkeit liegen die Wurzeln menschlicher Kraft. Der Absolutismus führte zur Lähmung, zur Lähmung der Intelligenz, zur Lähmung des Gewissens, zur Lähmung zuletzt auch der äusseren Kraft. Credulität, bis zu jedem Aberglauben, gewissenlose Casuistik, bis zu jeder Niedrigkeit, das sind die Folgen der Opferung der Vernunft und des Gewissens auf dem Altar der äufseren Autorität. Und der geistigen und moralischen Inferiorität folgte der äussere Niedergang. Am Ende des 18. Jahrhunderts konnte kein Zweifel mehr darüber sein, dass die Führung an die protestantische Welt übergegangen war. Am sichtbarsten in Deutschland; hier war das Experiment rein gemacht: die äussere Überlegenheit, die politische Führung, die ältere Kultur war bei der katholischen Hälfte der deutschen Bevölkerung; trotzdem war in der Wissenschaft, Litteratur und allgemeinen Geistesbildung schon um die Mitte des Jahrhunderts das Übergewicht so zweifellos auf der

protestantischen Seite, dass die katholischen Territorien sich zur Nachfolge entschliessen mussten: die Reform des gesamten Bildungswesens, die im Zeitalter der Aufklärung in Österreich, Bayern, den Bistümern am Rhein und Main durchgeführt wurde, nahm durchaus das protestantische Bildungswesen zum Vorbild.

Kein Wunder. Wissenschaft, Philosophie, freie Geistesbildung gedeiht nur in der Freiheit. Als die katholische Kirche die Unterwerfung Galileis erzwang und damit die Copernikanische Neuerung unterdrückte, als Descartes daraufhin sein neues Weltsystem fallen liess, um nicht dem gleichen Schicksal zu verfallen, während die protestantischen Konsistorien in ihrer Ohnmacht und Zersplitterung vergeblich versuchten, der Heterodoxie Keplers Herr zu werden, da mag manchem die Energie und Kraft des Katholizismus imponiert haben. Ein damaliger Thomist hätte spotten mögen: auf den protestantischen hohen Schulen wisse man nicht einmal, ob die Sonne sich um die Erde drehe, oder die Erde um die Sonne, der eine meine so, der andere anders; was für eine Verwirrung! Und doch, die scheinbare Kraft und Sicherheit der katholischen Kirche war in Wirklichkeit Schwäche, Schwäche vor allem der Männer, die ihre bessere Einsicht gefangen nahmen unter den kirchlichen Gehorsam; sie fehlten ja auch nicht im Kirchenregiment, es waren Anhänger des Copernikanischen Systems auch im Kardinalskollegium. Und die Schwäche zeugte Schwäche: hilft es doch nichts, ist die Sache durch den Spruch Roms erledigt, wer möchte sich umsonst bemühen? So ging die Führung in der modernen Kosmologie und Philosophie von Italien und Frankreich auf Deutschland, die Niederlande, England über.

Gegen die Einzelwissenschaften ist die Römische Kirche seitdem vorsichtiger geworden; sie hat sich selbst, spät zwar und widerwillig, von der Unvermeidlichkeit des von ihr feierlich verurteilten Copernikanischen Systems überzeugt. In der Philosophie dagegen hält sie an der alten Politik fest. Und hier wird nun von den Anhängern der Autorität auch heute noch alle Tage mit Triumphgeschrei auf die Einstimmigkeit der katholischen Philosophen, mit Hohn auf die Zerrissenheit in den Ansichten der Gegner, auf den ewigen Wechsel der Systeme hingewiesen. Der Thomismus die philosophia universalis et perennis, also die wahre Philosophie. Ich meine, mit demselben Recht hätte vor 300 Jahren die Aristotelisch-Ptolemäische Kosmologie als cosmologia universalis et perennis gepriesen und aus der Perennität auf ihre Wahrheit geschlossen werden können. Perennität bedeutet im

Gebiet der Wissenschaften Rückständigkeit. Wie damals die Verschiedenheit der Anschauungen in der protestantischen Welt ein Anzeichen der objektiven Aufrichtigkeit gegenüber der Mehrdeutigkeit der Erscheinungen und zugleich die Bedingung des Fortschritts war, so mag man sagen, ist auch die Vielstimmigkeit der Philosophie auf protestantischem Boden das offene und aufrichtige Eingeständnis der Vernunft, dass sie bei der unendlichen Vieldeutigkeit der Erscheinungen der natürlichen und der geschichtlichen Welt es noch nicht zur Einheit mit sich selbst gebracht habe. Und man mag hinzufügen: man habe so wenig Grund, diesen Zustand der Philosophie für einen heillosen und hoffnungslosen zu halten, als den damaligen Zustand der Kosmologie: wo viele Wahrheitsucher auf verschiedenen Wegen ausziehen, mag man wohl eher hoffen, ihr zu begegnen, als da, wo alle Wege bis auf einen verboten sind.

Dasselbe, was im Gebiet der Erkenntnis sich als das allein Förderliche erweist, die Spontaneität des Individuums, der Mut eigene Wege zu gehen, ist zuletzt doch auch im Gebiet des Willens und der That die Wurzel der Kraft. Ist in der geschichtlichen Welt die letzte Probe auf die Wahrheit eines Prinzips seine Fähigkeit, Kräfte zu entwickeln und Leben zu schaffen, so ist kein Zweifel, dass das Prinzip des Protestantismus, das Prinzip der Autonomie auch der praktischen Vernunft, sich dem katholischen Prinzip der äusseren Autorität überlegen erwiesen hat: die Bedeutung der katholischen Völker ist gegen die der protestantischen seit zwei Jahrhunderten in beständigem Rückgang, in der alten Welt und noch sichtbarer in der neuen. Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Spontaneität, so lehrt die Geschichte, ist das richtige Prinzip, in der Völkerpädagogik wie in der Individualpädagogik. Die Lehre des Absolutismus, die Lehre von der Unfehlbarkeit einer äusseren Autorität ist auch hier die Sünde wider den heiligen Geist, ist die Verneinung der Allgegenwart Gottes im Leben der Menschheit.

Ich bin nicht ohne Hoffnung, dass die Zeit kommen wird, wo auch der katholische Teil des deutschen Volkes dies erkennt und sich von dem Romanismus, der gegenwärtig den Katholizismus absolut beherrscht, reinigt. Ein Anzeichen dafür, dass der deutsche Geist auch innerhalb der katholischen Welt noch am Leben ist, dass er sich nach der Depression, welche die Machtpolitik der Regierung gegen den Katholizismus zur Zeit des Kulturkampfs auch ihm zuzog, wieder zu regen beginnt, darf man doch wohl in der viel besprochenen kleinen Schrift des Professors der katholischen Theologie Schell in

Würzburg: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" (6. A. 1897) und in der Bewegung, die sie hervorgerufen hat, erblicken. Die Schrift ist eingegeben von dem Schmerz darüber, dass die katholische Welt thatsächlich überall rückständig geworden ist, zunächst im ganzen Gebiet des geistigen Lebens: die Religion veräusserlicht durch die Häufung mechanischer Übungen und Begehungen aller Art, die Bildung des Klerus erniedrigt durch die Absperrung gegen das Leben der Wissenschaft und die freie Bildung auf den Universitäten, der Aberglaube begünstigt und gezüchtet in jeder Form, bis herab zum Miss Vaughan-Schwindel und der eigenhändigen Namensunterschrift des Teufels Bitru. Sie klingt aus in die Forderung, dass der deutsche Geist seine Eigenart innerhalb des Katholizismus zur Geltung bringe und sich nicht zum Lakaien des Romanismus missbrauchen lasse: „Der germanische Geist ist es darum aus Liebe zur Kirche schuldig, dass er seinen Teil dazu beitrage, das Ideal des Katholizismus in jeder Zeit zu verwirklichen. Er ist dies um so mehr schuldig, weil er viel mehr als der romanische Geist zur innerlichen, vernunftmässigen und sittlichen Auffassung der Religion angelegt ist, und weil er dazu berufen scheint, ein Gegengewicht gegen die juristisch-formale Richtung des romanischen Nationalgeistes zu bilden."

Wenn die Erinnerung an den Kulturkampf, jenen Versuch mit untauglichen Mitteln, dem katholischen Klerus staatlich approbierte Gesinnungen beizubringen, geschwunden, wenn auch der Rest jener Polizeimassregeln, die kleinlich-ängstliche Aussperrung der Jesuiten gefallen sein wird, wird dann der deutsche Geist und das deutsche Herz, die aus jener Stimme, die heute freilich noch die Stimme eines Rufenden in der Wüste ist, zu uns sprechen, sich gegen das Jesuitentum in der Kirche durchsetzen? Wird auch in der katholischen Welt, wenigstens der deutschen, dem Glauben die evangelische Freiheit und dem Wissen die Unabhängigkeit von Entscheidungen durch äussere Autorität zurückerobert werden? Wird dann, ohne Aufgebung der Besonderheit des Bekenntnisses und des Kults, die Kluft zwischen Katholiken und Protestanten, die jetzt wieder zu feindseligem Gegensatz sich vertieft hat, durch eine geistige Einheit überbrückt werden?

Eine wunderbare Hoffnung, und fast zu schön. Und doch, eine Hoffnung, die von den kräftigsten und edelsten Geistern des deutschen Volkes niemals aufgegeben worden ist. Auch Goethe hegte sie. In dem letzten Gespräch mit ihm, von dem Eckermann berichtet, wenige Tage vor seinem Tode (11. März 1832), sagte er: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in

immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen. Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwickelung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. . . . Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Hass und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester. Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch gross und frei fühlen und auf ein bisschen so oder so im äusserlichen Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen."

„Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der That kommen."

So Goethes Vermächtnis. Es ist ja wohl nicht so gar weit entfernt von dem Wort und Willen dessen, der zu der Samariterin am Brunnen sprach: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt, dass die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit."

Ob nicht unter diesen Anbetern im Geist Thomas und Kant sich neben einander finden?

Aber nicht finden sich unter ihnen die Hasser und Verächter, die Richter und Verdammer der Gedanken und Gesinnungen anderer.

Nachschrift.

Diese Betrachtungen waren längst geschrieben und der Redaktion eingereicht, ehe die Schriften Schells von der römischen Kommission zur Kontrolle der Litteratur verdammt und verboten waren, und ehe daraufhin Prof. Schell seinen Frieden mit den kirchlichen Autoritäten machte. Ich lasse sie stehen, obwohl jemand daraus Gelegenheit nehmen möchte, den leichtgläubigen Optimismus zu verhöhnen, mit dem ich auf solche kleinen Zuckungen des deutschen Gewissens bei katholischen Männern Hoffnungen auf einen Umschlag im Grossen setze. Mit Bezug hierauf füge ich folgende Bemerkung hinzu.

Dass man in Rom die obengenannte Schrift Schells anstössig gefunden hat, kann ich verstehen; ihr Titel: Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, war als Optativ, nicht als Indikativ gemeint, der zugehörige Indikativ würde lauten: der romanisch-jesuitische

Katholizismus ist das Prinzip des Stillstandes oder vielmehr der Rückständigkeit. Dazu konnte man nicht schweigen und ich habe mich weniger über das Einschreiten als über das Zögern gewundert. Auch darüber habe ich mich nicht gewundert, dass Prof. Schell den Frieden gewählt hat.

Aber, dass mit diesem Sieg des Romanismus die grosse Angelegenheit, um die es sich hier handelt, definitiv erledigt sei, glaube ich gar nicht. Es bleibt doch nicht bloss die Wahrheit der Betrachtungen Schells über die Rückständigkeit des Katholizismus, es bleibt auch der Stachel in der Seele aller der deutschen Katholiken, die mit ihm empfinden. Und der Schmerz über die von Rom erlittene Missachtung deutschen Ernstes und deutscher Wahrheitsliebe, die sich das ganze 19. Jahrhundert hindurch von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wiederholt hat, wird sich, so darf man nicht aufhören zu glauben und hoffen, doch einmal wieder zu einem grossen und ehrlichen deutschen Zorn über die wälschen Praktiken auswachsen. Dass die denkenden deutschen Katholiken jemals die von den italienischen Kirchenpolitikern ihnen aufgezwungene päpstliche Unfehlbarkeit innerlich annehmen könnten, glaube ich nicht; die Empfindung, dass dem deutschen Wesen damit eine Fremdherrschaft aufgenötigt sei, die zur Zeit des Kulturkampfes aus begreiflichen Gründen nicht aufkommen konnte, sie wird stärker werden in dem Mass, als der äussere Druck nachlässt. Die Einheit des deutschen Lebens ist im Wachsen, auf wirtschaftlichem und politischem, aber auch auf geistigem und religiösem Gebiet; man denke nur an die rasche Mischung der Stämme und der Konfessionen, die sich überall, im Süden und im Norden, im Westen und im Osten vollzieht. Hierüber lasse man sich durch allerlei Erscheinungen auf der Oberfläche nicht täuschen. Ein Katholizismus, wie er in Italien und Spanien möglich ist, ist in Deutschland nicht möglich; je starrer das römische Gesetz wird, je straffer man es gegen alle freieren Regungen anwendet, desto stärker wird bei den deutschen Katholiken das deutsche Wesen dagegen reagieren. Das ganze 19. Jahrhundert hindurch hat der deutsche Katholizismus eine „Häresie“ nach der andern hervorgebracht; die päpstliche Unfehlbarkeit war die letzte Antwort der Italiener. Die deutsche Antwort hierauf wird nicht ausbleiben. Dem Gewitter der Reformation ging auch ein langes Wetterleuchten vorher.

Ich benutze die Gelegenheit, um noch ein Wort über die Bemerkungen hinzuzufügen, die v. Nostiz-Rieneck S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach (Februar-Heft 1899) an meinen oben ge-

nannten Aufsatz über Willmanns Geschichte des Idealismus geknüpft hat. Er spielt mit dem Begriff der „Denkfreiheit“, die ich dort als das Urrecht des Geistes gegen Willmann verteidigt hatte, das übliche Spiel: ob sie Freiheit von aller äusseren Autorität bedeute? da doch jedermann tausend Dinge auf das Zeugnis von Autoritäten glaube; ob sie Freiheit von der Pflicht, sich der Wahrheit und der Wirklichkeit zu beugen bedeute? da doch die Wahrhaftigkeit Unterwerfung des subjektiven Denkens unter die Wahrheit fordere, u. s. f. Vielleicht kommen wir leichter zum Ziel, wenn wir über den Begriff der Unfreiheit des Denkens uns zuerst verständigen. Ich verstehe darunter dies, dafs man durch Weisung von der Index-Kommission oder einer sonstigen unfehlbaren Instanz sich bestimmen läfst, Gedanken und Thatsachen, die man bisher für wahr oder wirklich hielt, nun nicht mehr für wahr oder wirklich zu halten, oder wenigstens nicht mehr öffentlich zu sagen, dass man sie dafür halte. Das ist die innere Denkunfreiheit; und die äussere ist der Druck des Systems, der zu solchem Verhalten treibt. Denkfreiheit aber ist nichts anderes als das kontradiktorische Gegenteil der Unfreiheit. Sollte P. v. Nostiz-Rieneck auf diese Frage zurückzukommen wünschen, so ersuche ich ihn, an diese Erklärung sich zu halten und den Beweis zu führen, dass dies äussere System und diese innere Unfreiheit gut und löblich und förderlich für die Sache der Wahrheit und der Menschheit sei. Er provoziert (in einem Artikel des Januarhefts der Stimmen aus Maria-Laach) auf die soziale oder geschichtsphilosophische Probe, die zu Gunsten der Bindung des Denkens durch äussere Autorität ausfalle. Ich lasse die Probe gelten, meine aber zu sehen, dass sie durchaus nicht zu Gunsten dieses Systems spricht. Im Gegenteil, das System des geistlichen Absolutismus, bis zur äussersten Konsequenz durchgeführt, macht die Menschen zu Automaten, die ohne Zweifel, ohne Prüfung und ohne eigene Verantwortlichkeit das Gebotene glauben und thun. Vernunft und Gewissen, überflüssig gemacht durch die einzige Tugend des Gehorsams, verfallen als ungebrauchte Organe dem Prozess der Verkümmerung und zuletzt des Absterbens. Das Korrelat des vollkommenen Absolutismus ist der Idiotismus. Ich glaube nicht, dass der Idiotismus ein Prinzip des Fortschritts oder eine siegreiche Kraft der Welteroberung ist.

War Kant Pessimist?

Von Privatdocent Dr. M. Wentscher in Bonn.

E. v. Hartmann hat in seinen Abhandlungen „zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ den Versuch gemacht, Kant als den eigentlichen „Vater des Pessimismus“ hinzustellen. Hartmanns eigener, der „philosophische“ Pessimismus steht, wie er meint, dem Gedankenkreise der Kantschen Ethik viel näher, als dem Schopenhauerschen Pessimismus. Ausgehend von der Kantschen Entgegensetzung der eudämonistischen Pseudomoral und der Moral der Autonomie, des kategorischen Imperativs, weist Hartmann nach, dass Kant einen „eudämonologischen Pessimismus“ gelehrt habe und — gerade im Zusammenhange mit seiner Ethik — habe lehren müssen. Weiter sucht er zu zeigen, dass Kant, in seinen reiferen Schriften wenigstens, die Vergleichbarkeit aller Lust und Unlust zugestanden habe und damit auch ihre Summierbarkeit, wie sie der Pessimismus zur Aufstellung seiner „Lust-Bilanz“ nötig hat. — Weniger nach Hartmanns Sinne ist das, was er als „moralischen Entrüstungspessimismus“ bezeichnet, wie er ebenfalls bei Kant bereits vielfach zum Ausdruck komme, vornehmlich aber von Schopenhauer ausgebildet sei. Er meint damit jene Betrachtungen über die Verderbtheit unserer Gattung, welche bei Kant zuletzt in der Lehre vom „radikalen Bösen“ gipfeln. Dieser „Entrüstungspessimismus“ habe mit dem philosophischen Pessimismus nichts zu schaffen. — Was dann weiter den „evolutionistischen Optimismus“ Kants anlangt, d. h. die Lehre vom Fortschreiten der Gattung, durch alle Schlechtigkeit und Böswilligkeit der einzelnen hindurch, so lässt Hartmann diesen zwar gelten, aber doch nicht, ohne hervorzuheben, dass der „Evolutionismus“ Kants auf keinen Fall als eudämonologischer, sondern nur als teleologischer verstanden werden dürfe,[1]) der aber den eudämonologischen Pessimismus nicht aus-,

[1]) A. a. O. S. 35.

sondern einschliesse, — nur freilich den „moralischen Entrüstungspessimismus“ als überwunden hinter sich lasse. — Der eudämonologische Pessimismus, alles in allem, ist es eigentlich, auf dessen Nachweis bei Kant es Hartmann allein abgesehen hat; und hiermit vor allem werden wir uns auseinanderzusetzen haben. — Der Versuch Kants endlich, durch einen „transcendenten Optimismus“, also durch die Postulate der Gottheit und der Unsterblichkeit, jenem Pessimismus die Spitze abzubrechen, wird von Hartmann als charakterloser Rückfall in die Weltanschauung des Christentums aufgefasst und abgewürdigt. Auch darauf werden wir kurz einzugehen haben.

Von den Entgegnungen, die dieser seltsame Konstruktionsversuch gefunden, dürfte die von Volkelt[1]) wohl die bedeutsamste gewesen sein. Das Ergebnis der Hartmannschen Darstellung wird hier wesentlich eingeschränkt: Kant dürfe nicht schlechtweg als Pessimist bezeichnet werden; es könne vielmehr nur von pessimistischen Faktoren seiner Philosophie die Rede sein. Kant habe nicht nur das Bestreben, den positiven Wert der Welt zu begründen, sondern es sei in seiner praktischen Philosophie wirklich dasjenige Prinzip enthalten, wodurch es einzig und allein möglich sei, die pessimistische Verurteilung der Welt nicht etwa nur skeptisch zu erschüttern, sondern positiv zu überwinden. Anderseits fänden sich allerdings bei Kant eine Reihe von ungelösten Dissonanzen, — so die Betonung des Übergewichtes des Bösen über das Gute, die Lehre vom „radikalen Bösen“ in der Menschennatur u. s. w., — Lehren, welche uns nötigten, wie Volkelt meint, die höchsten Weltprinzipien selbst schon als auf jene irrationalen, widerspruchsvollen Mächte angelegt zu fassen, die sich in dem unvermittelten Nebeneinanderbestehen des guten Willens mit seinem absoluten Wert und des radikalen Bösen bei Kant kundgeben. Der Weltprozess sei also auf dem Boden der Kantschen Philosophie als Tragödie zu fassen, — aber allerdings als positivsiegreiche.

Auch Volkelts Ausführungen gipfeln also in einer Ausdeutung der Kantschen Weltanschauung im Sinne des Pessimismus, — nur jetzt des Volkeltschen Pessimismus an Stelle des Hartmannschen. — Die vorliegende Untersuchung stellt sich nun die Aufgabe, die Rechtsgründe einer erneuten Prüfung zu unterziehen, aus denen man hier versucht, Kants Philosophie mit dem Pessimismus in Verbindung

[1]) Volkelt: „Pessimistische Ideen in der Kantschen Philosophie“, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1880, No. 301 ff.

zu bringen und so die Weltanschauung einer weit verbreiteten modernen Strömung durch die erfreulicherweise in unserer Zeit noch in stetigem Wachsen begriffene Autorität jener Philosophie zu stützen.

Bevor wir jedoch in diese Untersuchung eintreten, wird es nötig sein, für den Begriff des Pessimismus eine feste Abgrenzung zu gewinnen, damit nicht — bei der gegenwärtig zu bemerkenden Lässigkeit des Sprachgebrauches in diesem Punkte — zuletzt alles auf einen blossen Wortstreit hinausläuft. Man kann allgemein einen Pessimismus der Stimmung und Gesinnung von einem philosophischen Pessimismus unterscheiden. Ersterer wäre jene subjektive Gemütsverfassung, die uns für alles schwere und düstere im Leben besonders empfänglich und reizbar macht, — eine schwermutartige Verstimmung des Gemütes, die sich einer weithin schattenden Wolke gleich über unser ganzes Leben und Denken ausbreitet und so uns alles von vornherein in grauem, trüben Lichte erscheinen lässt. Es ist der Pessimismus als pathologische Erscheinung, wie er in unserm Zeitalter, — gleichviel, aus welchen Ursachen, — so weite Kreise in seinem Bann umfangen hält. — Demgegenüber wäre der philosophische Pessimismus derjenige, der als objektiv gemeinte Weltanschauung, als philosophische Theorie sich kundgiebt. Um diesen allein kann es uns hier zu thun sein, wo sich's um Kants Stellung zu „dem Pessimismus" handelt, nicht um eine subjektive Eigenart seiner Denkweise. Welches aber sind nun die wesentlichen Momente, welche eine philosophische Weltanschauung als Pessimismus charakterisieren?

Wo der Pessimismus — und das gleiche gilt natürlich von seinem Widerspiel, dem Optimismus — als Theorie auftritt, da ist die Meinung überall, über die Welt, in der wir leben, resp. über dieses Leben selbst mit seinen Bedingungen, ein objektiv gültiges Werturteil auszusprechen. Die gesamte Weltwirklichkeit, die äussere, uns umgebende sowohl, wie die innerliche, das uns in diese Welt mitgegebene eigene Wesen, wird hier als gut und wertvoll oder als schlecht und minderwertig hingestellt; das ist es, was die Worte „Optimismus" und „Pessimismus" zum Ausdruck bringen wollen, während das Superlativische darin lediglich der historischen Entstehung dieser Begriffe angehört und im gegenwärtigen Sprachgebrauch keine Bedeutung mehr hat. — Die weitere Frage ist nun, in welchem Sinne die Wertbestimmung hier gemeint sein kann, die in dem „gut" oder „schlecht" ihren Ausdruck sucht. Hierauf aber wird die Antwort eine verschiedenartige sein können, je nach den

ethischen Prinzipien, die man zu Grunde legt, in denen man das „Wertvolle" suchen will. In letzter Instanz wird also der von uns der Welt zugesprochene Wert oder Unwert sich doch immer darnach richten, ob wir sie mit unsern Wünschen und Idealen zusammenstimmend finden oder nicht. Denn auch dann, wenn eine religiöse Denkweise es vorzieht, den Wert der Welt in einer durch sie zum Ausdruck gebrachten Idee, in ihrer Zusammenstimmung mit einer vorausgesetzten Absicht ihres Schöpfers, also dem Schöpfungsgedanken oder „Weltzweck" zu suchen, so wird doch auch diese Idee, dieser Weltzweck selbst wieder das Gepräge unserer eigenen höchsten Ideale tragen, und gerade in diesem — bewussten oder unbewussten — Ursprung aus diesen, unseren Idealen wird all seine Überzeugungskraft wurzeln. — Ein absolutes, objektives Werturteil über das Weltganze ist uns naturgemäss völlig unerreichbar, da wir den „absoluten Zweck", welchen zum Ausdruck zu bringen die Welt verpflichtet wäre, um „gut" zu heissen, nicht kennen.

Nach alledem muss es nun als grundlose Willkür bezeichnet werden, wenn E. v. Hartmann behauptet, dass nichts weiter, als die „Negativität der Lustbilanz" in der Welt zur Begriffsbestimmung des Pessimismus gehöre.[1]) Man wird das Überwiegen der Unlust gegenüber der Lust im Ganzen der Welt bereitwillig als wahrscheinlichstes Ergebnis der Erfahrung, falls sie vollendbar wäre, zugeben können und dennoch mit Fug und Recht sich dagegen verwahren dürfen, um deswillen allein schon als „Pessimist" bezeichnet zu werden. Erst dann, wenn man — mit dem „Eudämonismus" — die Lust oder Glückseligkeit der Geschöpfe zum höchsten und letzten Zweck der Schöpfung erhebt, wird man logischerweise die Welt gut oder schlecht nennen dürfen, je nachdem sie diesem Zwecke angemessen ist oder nicht. Der „eudämonologische Pessimismus", wie Hartmann ihn nennt, kann also nur für eine eudämonistische Ethik überhaupt als „Pessimismus" in Anspruch genommen werden: von diesem Boden abgelöst, ist er nichts weiter, als eine Erschleichung, die zu irgendwelchem wissenschaftlichen Gebrauch ganz ungeeignet ist. Es zeigt sich hier aufs deutlichste, wie wenig ernst es Hartmann mit seiner Polemik gegen den Eudämonismus ist, in der er selbst Kant noch glaubt meistern zu können. Wäre ihm wirklich alles, was auf Glückseligkeit abzielte, so wertlos, so niedrig, wie er immer behauptet: wie könnte er die Welt schlecht nennen, wenn

[1]) A. a. O. S. 65, 67 etc.

sie mit einem Zwecke, auf den sie alsdann garnicht angelegt sein dürfte, nicht zusammenstimmt? Wer im Ernst allen wahren Wert im Sittlichen, anstatt in der Glückseligkeit erblickt, wird doch auch den Wert der Welt einzig in ihrer Angelegtheit auf Sittlichkeit zu suchen haben.

Nun die Anwendung auf Kant! Da dieser für die Ethik ausdrücklich, ja, mit sprichwörtlich gewordenem „Rigorismus" allen Eudämonismus zurückweist, so kann nach dem Gesagten von einem „eudämonologischen Pessimismus" bei ihm schlechterdings nicht die Rede sein. Vielmehr dient — was auch Hartmann nicht entgangen ist[1]) — gerade die völlige Geringwertung dieser Welt in eudämonologischer Hinsicht doch nur der um so stärkeren Heraushebung ihres wahren, ethischen Wertes, den sie als Wirkungsfeld freien, sittlichen Wollens und Handelns gewinnt. Allerdings sagt Kant (IV. 331 f.):[2]) „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man geniesst, ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null . . ." Aber er fügt doch sogleich hinzu: „Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Wert, den wir unserm Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein könne."[3]) Damit ist klar genug der Zusammenhang bezeichnet, in welchem Kant die negative Bestimmung des eudämonologischen Weltwertes verstanden wissen will: Wem es um Lust und Glückseligkeit allein zu thun ist, der wird in dieser Welt auf seine Rechnung nicht kommen und soll es auch nicht, da sonst die Welt gerade ihren wahren, sittlichen Wert verlieren würde. Dann gerade hätte man Grund, „Pessimist" zu sein, wenn diese Weltwirklichkeit nicht auf Sittlichkeit angelegt wäre, sondern das naive Streben nach Lust in ihr überall mühelos Befriedigung fände: wem aber in Wahrheit ein freies, autonomes Wollen persönlicher Wesen einen unvergleichlich höheren Wert hat, als alle jene

[1]) A. a. O. S. 48 f.

[2]) Die Citate aus Kant sind nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert gegeben.

[3]) Ähnlich heisst es (VII 2. 155): „. . . dass das Leben überhaupt, was den Genuss desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Wert, und nur was den Gebrauch desselben anlangt, zu welchen Zwecken es gerichtet ist, einen Wert habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann, der also in seiner Gewalt ist".

„Glückseligkeit“, für den kann auch eine eudämonologische Zweckmässigkeit der Welt nicht mehr den Massstab abgeben, wonach das Weltganze als „gut“ oder „schlecht“ beurteilt wird; vielmehr wird ihm die Welt um so „besser“ erscheinen, je mehr sie zur Entfaltung und Bethätigung solches freien, sittlichen Wollens das Feld und die Aufgaben hergiebt.

Wir können diesen Punkt nicht verlassen, ohne noch auf eines hinzuweisen: Wenn Kant hier das Überwiegen der Unlust in der Welt gegenüber der Lust so bereitwillig zugesteht, so ist doch dies Zugeständnis, wie wir gesehen haben, an eine Bedingung geknüpft: es gilt nur, soweit unser Sinnen und Trachten lediglich auf Genuss, auf Glückseligkeit angelegt ist, anstatt auf das wahrhaft Wertvolle. Damit ist aber noch keineswegs allgemein die „Negativität der Lustbilanz“ anerkannt, um die es Hartmann doch vor allem zu thun ist, und für die er gerade Kants Autorität glaubt ausspielen zu können. Zuerst nämlich: um alle Lust und Unlust überhaupt summieren zu können, dazu gehört, dass man die verschiedenen Arten der Lust doch für untereinander vergleichbare, commensurable Grössen nimmt. Und gerade diese Befugnis ist es, die dem Pessimismus meist bestritten wird, und zwar nicht nur wegen der etwaigen technischen Schwierigkeiten, die sich der praktischen Durchführung dieser Vergleichung entgegenstellen würden, sondern auch aus prinzipiellen Gründen, weil es eben absurd sei, so ganz heterogene Faktoren, wie die verschiedenen Lustarten seien mit einander vergleichen zu wollen. Auch Kant bestreitet ausdrücklich diese Commensurabilität aller Lust, nämlich in seinem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (I, 138). Allein dieser Aufsatz gehört dem Jahre 1763 an, also einer weit vor der „kritischen Periode“ Kants gelegenen Zeit, und so lässt denn auch Hartmann dies nicht als letztes Wort seines Gewährsmannes gelten, sondern behauptet, Kant selbst habe die hier noch geleugnete Gleichartigkeit und Vergleichbarkeit aller Lust später unumwunden anerkannt. Und in der That scheinen die Stellen, auf die Hartmann sich hier beruft, ihm Recht zu geben; allein der ganze Zusammenhang zeigt doch, dass eine derartige Ausdeutung garnicht in Kants Sinne gelegen haben kann und daher keine wissenschaftliche Geltung beanspruchen darf. In der Anthropologie zunächst wird ausgeführt (VII 2, 143), dass Vergnügen (Lust) und Schmerz (Unlust) einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und −)

entgegengesetzt sind. Darin liegt aber nicht mehr ausgesprochen, als dass auch die Unlust ein *aktuelles* Gefühl sei, wie die Lust, nicht etwa die blosse *Abwesenheit* der letzteren. Hartmann setzt anstatt + und — sogleich + a und — a und erweckt so den Schein, als handle es sich hier um etwas an sich *gleiches*, nur das eine Mal positiv, das andere Mal negativ genommen, was doch garnicht die Meinung Kants ist. — Aber Hartmann beruft sich zugleich auf eine Stelle der *Kritik der praktischen Vernunft* (VIII, 129—133), worin Kant anerkannt habe, „dass alle Lust als solche gleichartig oder homogen, also auch gegen einander vergleichbar sei;[1]) und allerdings steht dort zu lesen: „Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das *Gefühl der Lust* .... *von einerlei Art* ...., in nichts, als dem Grade, verschieden. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der *Grösse* nach anstellen können?“ (VIII, 131). Und in ähnlicher Weise wird noch mehrfach die Gleichartigkeit aller Lust betont, so dass es in der That scheint, als sei hier die Möglichkeit der Aufstellung einer Lust-Bilanze *prinzipiell* wenigstens *zugestanden*. — Allein auch hier zeigt die genauere Prüfung, dass jene „Vergleichbarkeit“ der verschiedenen Lustarten an dieser Stelle doch nur in einem ganz bestimmten Sinne ausgesprochen ist. Ausdrücklich wird immer hinzugefügt, dass nur von der Lust, sofern sie sich als *Bestimmungsgrund des Wollens* geltend macht, die Rede ist: ihrer *Motivationskraft* nach ist alle Lust vergleichbar. Die erwartete *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit* ist es allein, die in Frage kommt für die Motivierung des Willens, sobald dieser einmal überhaupt sich durch Gefühle, also pathologisch, bestimmen *lässt*. Eben das *Pathologische* dieser Bestimmungsart des Willens ist es, was alle Gefühle, durch welche auch immer die Bestimmung erfolgen mag, insofern als *gleichartig*, — gleich*wertig* erscheinen lässt. Sie wirken nur noch als grössere oder geringere *Gewichte*, gleichviel, aus welchem *Metall* sie bestehen mögen. — Nun aber ist es doch ganz etwas anderes, zu behaupten, dass Gefühle, sofern sie bei der Bestimmung des Wollens eine Rolle spielen, lediglich ihrem *Gewichte* nach für das betreffende Individuum in Frage kommen, und anderseits, dass *alle Gefühle überhaupt*,

---

1) A. a. O. S. 21.

auch da, wo keinerlei Willensbestimmung vorliegt, und gleichviel wem sie angehören mögen, derart unter einander vergleichbar seien, dass daraufhin eine allgemeine Lust- und Unlust-Bilanze möglich wird. Die erste Behauptung geht im Grunde über das nicht hinaus, was auch der Satz schon enthielt: der Wert des Lebens, nach dem gemessen, was man geniesst, sinke unter Null; denn auch sie ist an die Bedingung geknüpft, dass man es auf Lust und Glückseligkeit angelegt hat und allen Wert lediglich nach dem bemisst, was man in dieser Richtung zu erreichen vermag. Aber ist dieser Massstab der einzige? Oder zeigt uns nicht vielmehr gerade der „ethische Idealismus", mit welchem Namen man Kants praktische Philosophie treffend bezeichnet hat, eine ganz andere, unvergleichlich höhere Art der Wertschätzung? Und wenn es eine solche giebt, so ist klar, dass die ihr entsprechenden Lustgefühle wenigstens bei jener negativen Wertschätzung des Lebens ganz ausser Spiel geblieben sind. Selbst dann also, wenn Kant die Gleichartigkeit und somit die Summierbarkeit aller Lust und Unlust wirklich zugestanden hätte, so wäre damit doch für Hartmanns „Negativität der Lustbilanz" nichts gewonnen. Denn Kant redet in diesem Zusammenhange durchaus nur von Gefühlen, sofern sie sich pathologisch geltend machen. Es ist einmal sein Sprachgebrauch, Lust und Unlust immer nur in dem Sinne pathologischer Gefühle zu nehmen: „die Lust gehört dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an", wie er es ausdrückt (VIII, 129); und entsprechend weist er auch das Prinzip der eigenen Glückseligkeit dem „unteren" Begehrungsvermögen, dem „pathologisch bestimmbaren", zu (VIII, 133). Dieser Sprachgebrauch aber findet seine Erklärung darin, dass Kant in seiner Neubegründung der praktischen Philosophie, in seinem Kampf gegen alles Empirische in der Ethik es überall gerade mit dieser Lust zu thun bekam. Anderseits zeigen manche seiner Aussprüche aufs deutlichste, dass ihm doch auch jene andere, höhere Art der Lust keineswegs fremd ist, die gewöhnlich als „moralische Lust" bezeichnet wird, — nur, dass er diesen Namen immer nur unter Vorbehalt dafür zugesteht. Er unterscheidet diese beiden Lustarten sehr charakteristisch in folgender Weise (IX, 221): „Die Lust, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung". In diesem Sinne darf auch das Gefühl der „Achtung", die das

Sittengesetz, als Gesetz der Freiheit, uns abnötigt (VIII, 200), sowie das Gefühl der „Selbstzufriedenheit", welche das Bewusstsein der Tugend notwendig begleiten muss (VIII, 256) als eine besondere, höhere Art der „Lust" bezeichnet werden. Es ist aber klar, dass diese Gefühle von Kant in jenen Aussprüchen garnicht mit in Rechnung gezogen sind, auf Grund deren Hartmann ihm die Überzeugung von der Negativität der Lustbilanz andichten möchte. Allein der vielgewandte Dialektiker weiss auch hier sich Rat. Dass Kant jene Selbstzufriedenheit wiederholt als „negatives" Wohlgefallen an seiner Existenz bezeichnet, genügt ihm, um daraus die Bestätigung seiner Auslegung zu entnehmen. „Die reine praktische Vernunft," so paraphrasiert er Kant.[1] . . . . „thut der Selbstliebe erheblichen Abbruch, indem sie durch Einschränkung der Neigungen Schmerz verursacht; sie entschädigt zwar den Menschen . . . . durch die Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse (sic!), aber diese innere Beruhigung ist bloss negativ, ein bloss negatives Wohlgefallen an seiner Existenz, eine bedürfnislose Selbstzufriedenheit, welche nicht Glückseligkeit ist, auch nicht der mindeste Teil derselben. Hat man seine Pflicht erfüllt, so hat man gerade nur eben seine Schuldigkeit gethan; die Pflichterfüllung kann also keine positive Freude bereiten, sondern nur von dem positiven Schmerz der Pflichtwidrigkeit befreien und höchstens im Kontrast mit diesem als relativ angenehmer Zustand empfunden werden. Absolut genommen erreicht aber die moralische Zufriedenheit nur dann den Indifferenzpunkt des Gefühls, wenn sie vollkommen ist, und als vollkommene Zufriedenheit ist wiederum die moralische ebenso unerreichbar wie die pragmatische mit dem sonstigen Wohlbefinden. Die Tugend schmerzt also in doppelter Hinsicht, erstens durch den Abbruch, den sie den Neigungen thut, und zweitens durch die unüberwindliche Unvollkommenheit ihrer selbst; insoweit sie aber Selbstzufriedenheit ist, ist sie wiederum nur ein negatives Gefühl der Beruhigung, keine positive Lust oder Glückseligkeit, so dass von „moralischer Glückseligkeit" nur in einem ganz uneigentlichen und leicht irreführenden Sinne des Wortes die Rede sein könnte".

Diese Wiedergabe der Kantschen Gedankengänge erweckt durch fortwährend eingestreute Quellenbezeichnung den Anschein, als handle es sich um objektives, authentisches Material aus Kant selbst; und dann freilich wäre der Pessimismus dieser Philosophie so unwider-

---

[1] A. a. O. S. 15 f.

lediglich erwiesen, dass es keines Wortes weiter bedürfte. Und in der That, obige Ausführungen enthalten fast lauter Kantsche Worte; es steht fast alles wörtlich, — einmal sogar zu wörtlich, — so da. Allein trotz alledem: so konnte ihn nur darstellen, wer einmal seinen eigenen Pessimismus bei ihm wiederfinden *wollte*! *Alles* in dieser Darstellung ist willkürlich aus dem Zusammenhang gerissen, und dabei überall das unmittelbar Danebenstehende, für das Verständnis der wahren Ansicht Kants Unerlässliche geflissentlich unterdrückt, um erst an viel späterer Stelle[1]) unvollständig und wirkungslos nachgeholt zu werden. Verschwiegen ist, dass Kant die *Achtung* ausdrücklich auch als „*positives* Gefühl, das nicht empirischen Ursprungs ist", bezeichnet (VIII, 198. Vgl. auch VIII, 204 f.!) Nur im Verhältnis zur *Selbstliebe* ist sie „negativ" d. h. im *pathologischen Sinne* (VIII, 199); anderseits ist sie „doch auch wiederum so *wenig Unlust*; dass, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluss verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann und die Seele sich in dem Masse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht". Ebenso ist nach Kant die „innere Beruhigung" in dem Bewusstsein, „die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten" zu haben, — welche „nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben" ist, doch *negativ* nur „in Ansehung alles dessen, was das Leben *angenehm* machen mag; . . . sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert hat" (VIII, 216). Auch hier also ein ganz unverkennbarer Hinweis auf jene andere, einzig wahre Wertschätzung, welche Kant überall der eudämonologischen als die höhere gegenüberstellt! Ebenso ist ihm die „*Selbstzufriedenheit*, welche das Bewusstsein der Tugend notwendig begleiten muss", allerdings in gewissem Sinne „nur ein *negatives* Wohlgefallen an seiner Existenz, in welchem man *nichts zu bedürfen* sich bewusst ist" (VIII, 256), — aber dies wird sogleich dahin erläutert (VIII, 257), dass sie „ein Bewusstsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet", sei; und dann wird noch hinzugefügt: „die Freiheit

[1]) A. a. O. S. 48 ff.!

selbst", d. h. die Sittlichkeit, das sittliche Verhalten, „wird auf solche Weise eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heissen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt", aber doch, „wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann". — Das alles zeigt deutlich genug, in welchem Sinne allein die scheinbar pessimistischen Aussprüche Kants verstanden werden wollen, und wie völlig Hartmann durch seine Redaktion derselben diesen Sinn in das gerade Gegenteil verkehrt hat!

Ferner aber: wenn Kant der Pflichterfüllung alles Recht der Anmassung eines besonderen Verdienstes bestreitet (z. B. VIII, 213 f., 303 ff. etc.), so heisst das doch nicht: „Die Pflichterfüllung kann also keine positive Freude bereiten, sondern nur von dem positiven Schmerz der Pflichtwidrigkeit befreien." Hartmann selbst citiert bei anderer Gelegenheit[1]) Aussprüche genug von Kant, welche den „Frohsinn", den die Pflichterfüllung im Gefolge haben muss, gerade als Prüfstein der Echtheit der moralischen Gesinnung hinstellen. Dieser Frohsinn, das „fröhliche Herz", wie es Kant auch nennt, darf doch wohl als „positive Freude" in Anspruch genommen werden, — zumal, wenn hinzugefügt wird, dafs sie als Symptom dafür gelten soll, dafs man das Gute auch lieb gewonnen hat (X, 25, IX, 353 f.). — Auch in diesem Punkte also giebt die Hartmannsche Darstellung ein völlig verzerrtes Bild der Kantschen Anschauung, wie es nur der einmal feststehende Zweck eingeben konnte.

Wenn endlich Kant in der Anthropologie (VII 2, 149) die „Zufriedenheit während dem Leben" als unerreichbar hinstellt, so zeigt doch sogleich der hinzugefügte lateinische Ausdruck „acquiescentia", in welchem Sinne er hier die Zufriedenheit genommen wissen will: es ist die des that- und gedankenlosen Ausruhens, die nichts zu wollen und zu wirken mehr vor sich sehen möchte. In diesem Sinne sagt Kant: „Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung . . ." — Eine solche Zufriedenheit ist natürlich auch auf moralischem Gebiete unerreichbar: niemals gelangt man dahin, „mit sich im Wohlverhalten zufrieden zu sein", sich bei dem Erreichten, Geleisteten dauernd zu begnügen und kein Bedürfnis mehr nach weiterem Fortschreiten, nach höherer Vollkommenheit des eigenen Wesens, wie der

[1]) A. a. O. S. 48 f.

umgebenden Welt, zu empfinden. Allein darin, dafs solch ein gesättigtes, befriedigtes Ausruhen nirgend zu erreichen ist, dass vielmehr immer noch etwas zu wollen und zu wirken übrig bleibt, nun einen Mangel der Welt zu sehen, sie daraufhin für wertlos, ja für besser nicht-seiend zu erklären: Das kann doch nur, wem es schon ausgemacht ist, dass alle Thätigkeit des Wollens, alles Streben und Wirken an sich schon Unlust sei oder zur Unlust notwendig führe. Ein solcher „Quietismus" aber — gleichviel, wie es sonst um ihn stehen mag — wird wenigstens auf Kant sich niemals berufen dürfen; es kann kaum eine Denkweise dem ganzen Geiste dieser Philosophie der Freiheit mehr widerstreben, als jene Schopenhauersche Doktrin von der „Unseligkeit des Wollens" überhaupt.

Was bleibt also von all den langausgesponnenen Auseinandersetzungen Hartmanns, durch die er Kants Pessimismus zu erweisen glaubt? Nicht mehr, als was auch von vorn herein selbstverständlich war: dass nämlich Kant den Wert der Welt und unseres Lebens nicht in dem suchte, worauf es der Eudämonismus überall anlegt, sondern vor allem in dem, was wir als freie Wesen, als sittliche Persönlichkeiten daraus zu machen imstande sind! Will man eine solche Weltauffassung mit dem schiefen Namen eines „eudämonologischen Pessimismus" bezeichnen, selbst auf die Gefahr hin, damit im Grunde nichts gesagt zu haben, so ist natürlich nichts weiter dagegen einzuwenden. Allein wenn Hartmann, nachdem er lediglich diesen „Pessimismus" bei Kant erwiesen hat, nun ohne weiteres den Gedanken, dass das Leben gar keinen Wert habe durch seinen Genuss, sondern nur durch seinen Gebrauch, als „ethischen Pessimismus" oder als „pessimistische Moral" in Anspruch nimmt, so ist das nichts anderes, als eine grobe Erschleichung, die auf das schärfste zurückgewiesen werden muss! — Sobald wir uns einmal entschlossen haben, allen wahren Wert in dem zu suchen, was wir thun, nicht in dem, was wir (pathologisch) geniessen, hat es nicht den mindesten Sinn mehr, die Welt „wertlos" zu nennen, wenn es in unsere Gewalt gegeben ist, unserem Leben selbstthätig Wert zu verleihen. — Nur wer thatsächlich mit all seinem Sinnen und Denken im Eudämonismus befangen bleibt, wie sehr er ihn auch in der Theorie bekämpfen mag, kann die Angelegtheit der Welt auf freiestes ethisches Dasein und Wirken, anstatt auf pathologische Glückseligkeit, immer wieder als Übel empfinden und sein „ceterum censeo" dahin aussprechen, dass das Nichtsein der Welt „besser" wäre.

Das Ergebnis des Bisherigen können wir dahin zusammenfassen, dass bei Kant von einem „eudämonologischen Pessimismus“ schlechterdings nicht die Rede sein kann, und zwar deshalb nicht, weil er nicht Eudämonist war — auch nicht ein „unbewusster“, wie E. v. Hartmann, sondern weil es ihm ernst war mit der Reinigung der Moral von aller eudämonologischen Beimengung. Dennoch giebt es nun einen Punkt, wo jede Weltauffassung, und so auch die Kantsche, zuletzt auf die Frage nach einer Glückseligkeit zurückkommen muss; und unsere Untersuchung würde unvollständig sein, wenn sie nicht auch diesen Punkt noch in ihr Bereich hereinzöge. — Was den Eudämonismus mit der Moralität so unverträglich macht, das ist lediglich die in ihm liegende Gefahr einer Verfälschung der sittlichen Triebfedern. Vorstellungen von einer dadurch zu erwartenden grösseren Glückseligkeit dürfen die Willensentscheidung nicht beeinflussen, wenn sie nicht allen ethischen Wert verlieren soll. Allein es ist etwas ganz anderes, nun dennoch für das Weltganze die Forderung aufzustellen, dass darin die sittliche Gesinnung vollauf heimatberechtigt sein müsse — und zwar in höherem Grade, als jede andere, nicht auf das ethisch Idealische gerichtete Gesinnung. Soll das Gute, die Tugend, nicht leere, phantastische Schwärmerei und Träumerei bleiben, so muss im Zusammenhange des Weltganzen (wozu übrigens auch die ursächlichen Zusammenhänge unseres psychischen Innenlebens gehören) irgendwie dafür gesorgt sein, dass die Gesinnung und sittliche Arbeit, die sich von jenem Ideal des Guten ausschliesslich leiten lässt, in letzter Instanz zu wahrer und höchster Befriedigung führe, wie sie durch keinerlei anderartiges Streben je erreichbar wäre! — Es ist nicht mehr eine Forderung der pathologischen Selbstliebe, die sich hierin ausspricht, nicht mehr das Interesse der eigenen Glückseligkeit, was uns hier leitet; vielmehr machen wir unser Urteil als blosse Zuschauer geltend:[1] der Welt — meinen wir — würde jeder sittliche Wert, und somit ihre ethische Existenzberechtigung, abgesprochen werden müssen, wenn das Gute, Idealische in ihr keinen realen Boden fände, wenn es nicht durch die in ihr wirksamen Kausalzusammenhänge zuletzt höchste Freude und Befriedigung hervorzubringen vermöchte! — So ist es im letzten Grunde das Interesse einer „Theodicee“, d. h. einer Rechtfertigung der Welt als Werk eines allmächtigen und wahrhaft vollkommenen Wesens,

[1] Vgl. X. 6.

das hier in Frage steht, und von dessen Befriedigung es abhängt, ob unsere Gesamtweltansicht einen „optimistischen" oder „pessimistischen" Abschluss finden soll: — denn hier allein kann von „Optimismus" und „Pessimismus" in dem oben definierten Sinne die Rede sein.

Es ist Kants Lehre vom „höchsten Gute", worin wir die hier ausgesprochenen Reflexionen zum Ausdruck kommen sehen; wir wollen es versuchen, sie von diesem Gesichtspunkte aus einer näheren Würdigung zu unterziehen, den eigentlich ethischen Kern dieser Lehre herauszuschälen. — Kant bereitet die Einführung der Idee des höchsten Gutes durch den Satz vor: Zum „ganzen und vollendeten Gut" . . . . wird auch Glückseligkeit erfordert, und zwar . . . . selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft . . . . Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte . . . . garnicht zusammen bestehen."[1]) — Dies könnte — dem Wortlaut nach — leicht als ein Rückfall in jenen eudämonistischen Standpunkt erscheinen, der durch Kants Ethik gerade ein für allemal überwunden sein sollte. Man fühlt sich geneigt, dem gegenüber dem Stoicismus Recht zu geben, welcher in der Tugend allein schon das ganze höchste Gut suchte und Glückseligkeit nicht anders gelten lassen wollte, als sofern sie in dem Bewusstsein der Tugendgesinnung bereits enthalten sei.

Auch die Definition der Glückseligkeit als „Zustandes eines vernünftigen Wesens, dem es, im ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht" (VIII, 264), kann einer Missdeutung im eudämonistischen Sinne wohl Nahrung geben. Allein der Schlüssel dieser ganzen Lehre vom höchsten Gute ist dennoch so klar und deutlich von Kant bezeichnet, dass jene kleinen Missgriffe des sprachlichen Ausdrucks nirgend imstande sind, den Geist derselben zu verdunkeln. — Es versteht sich von selbst, dass Kant auch hier überall daran festhält, dass das Gute lediglich um seiner selbst willen (um des Gesetzes willen) erstrebt werden müsse, ohne jedes Hinüberschielen auf die etwa daraus zu erhoffende Glückseligkeit.[2]) Daraus gerade geht bei ihm die „Antinomie" der praktischen Vernunft hervor (VIII, 250 f.), dass nämlich, während wir auf das höchste

[1]) VIII, 246 f.
[2]) cf. VIII, 244, 271 f. etc.

Gut lediglich durch das Streben nach vollkommenster Sittlichkeit hinarbeiten sollen, dennoch „keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann."[1]) Diese Antinomie würde offenbar sogleich aufhören, eine solche zu sein, wenn wir zum Zwecke der Herbeiführung des höchsten Gutes nicht nur die Sittlichkeit, als dessen ersten Faktor, sondern in gleichem Masse auch die Glückseligkeit, den zweiten Faktor desselben, uns zum Gegenstand unseres Strebens setzen könnten. Denn alsdann würden wir ja unsere „Kenntnis der Naturgesetze" und unser „physisches Vermögen, sie zu unsern Absichten zu gebrauchen" (cf. VIII, 251), einfach zur Geltung bringen können; und so würden wir uns Glückseligkeit — wenn auch immer in beschränktem Masse, durch eigenes Handanlegen zu schaffen imstande sein und damit die Auflösung der „Antinomie" selber herbeiführen.

Anderseits: ist nicht mehr „Glückseligkeit" das Ziel unseres Strebens, so verändert auch der in die Idee des höchsten Gutes nun dennoch mit aufgenommene Glückseligkeitsbegriff notwendig seinen ursprünglichen Charakter; das Pathologische davon verschwindet, weil jetzt nicht mehr die Vorstellung und Erwartung einer zu erreichenden Glückseligkeit vorhergeht (was ja nach VIII, 256 die Definition eines pathologischen Gefühles ist). Indem alles eigene Hinarbeiten auf Glückseligkeit ausgeschlossen wird, ihre Zuteilung vielmehr — der erreichten Glückwürdigkeit angemessen — einer übersinnlichen, „intelligiblen" Ordnung der Dinge anheimgegeben wird, so ist zugleich auch die Idee der Glückseligkeit, d. h. die Bestimmung dessen, was wir in dem „höchsten Gut" als „Glückseligkeit" zu erwarten haben, unseren mitgebrachten, „empirischen" Vorstellungen einer solchen enthoben. Jene Art von Glückseligkeit, welche auf dem Boden reiner Sittlichkeit allererst möglich wird, hat so wenig mit dem, was man sonst so benennt, gemein, dass sie sich dem, der noch nicht zu solcher Sittlichkeit hindurchgedrungen ist, als solche garnicht begreiflich machen lässt (cf. VIII, 254). Erst durch das Streben nach Sittlichkeit erschliesst sich uns das Gefühl für moralischen Wert und Unwert, in welchem wir von da ab immer mehr unsere Glückseligkeit suchen. So ist es zuletzt nur noch ein „Analogon" dieser — d. h. dessen, was wir vorher darunter ver-

[1]) cf. auch VIII, 264 f.

standen und erstrebt — was wir in der Idee des höchsten Gutes mit dem Bewusstsein der Tugend verbunden denken können. Kant bezeichnet es als „Selbstzufriedenheit" — eine Zufriedenheit, die er als „intellektuelle" von der „ästhetischen", die auf Befriedigung der (immer pathologischen) Neigungen beruht, scharf abgrenzt. Sie ist in ihrer Quelle „Zufriedenheit mit seiner Person." In ihr wird die Freiheit selbst „eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heissen kann (im gewöhnlichen Sinne genommen), weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt," vielmehr der „Selbstgenugsamkeit" analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann" (VIII, 257 f.).

Kant schliesst diese Ausführungen mit folgendem Satze: „Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken lasse . . . . dass also das oberste Gut (als erste Bedingung des höchsten Gutes) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei." — So wird hier der soeben als unzulänglich verworfene Name der „Glückseligkeit" für jene „Selbstzufriedenheit" dennoch sogleich wieder aufgenommen. Aber die Erklärung dieser scheinbaren Inkonsequenz ist nicht schwer zu finden: bei der ersten Aufstellung der Idee des höchsten Gutes konnte der Begriff jener höheren Befriedigung nicht wohl schon vorweg genommen werden, in welcher die Glückseligkeit einerseits ihren höchsten Gipfel erreichen, anderseits doch zugleich über die Grenzen der ursprünglichen Bedeutung des Wortes weit hinauswachsen sollte; so blieb nichts übrig, als vorläufig wenigstens den naiven Glückseligkeitsbegriff für die gemeinte innere Zufriedenheit anzuwenden, der denn nun freilich auch im Endergebnis festgehalten werden mufste, sowenig er an sich zureichen mochte, jener „Selbstzufriedenheit" zum angemessenen Ausdruck zu dienen. — Übrigens ist die so bewirkte Erweiterung des Glückseligkeitsbegriffes keineswegs unverträglich mit der bereits erwähnten Kantschen Definition desselben als „Zustandes eines vernünftigen Wesens, dem es, im ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht;" denn dieser „Wunsch und Wille" wird sich naturgemäss auf eine um so höhere Art der Befriedigung richten, je weiter jenes vernünftige Wesen selbst in seiner Entwickelung zur

Sittlichkeit fortgeschritten ist, ja, die Definition passt hier insofern noch besser, als beim sittlichen Wollen die zahllosen Enttäuschungen nicht mehr zu befürchten sind, die sich dem naiven Wünschen und Wollen überall in den Weg stellen.

Entscheidend dafür, dass Kant in dem hier aufgestellten Ideal der „Selbstzufriedenheit" das Moment der „Glückseligkeit" keineswegs ganz unterdrückt wissen wollte, ist seine bereits berührte Polemik gegen den Stoïcismus.[1] Denn während die stoïsche „Selbstgenugsamkeit" lediglich im Handeln selbst und in der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte gesucht wurde, ohne jede Anlehnung an das natürlich-menschliche Bedürfnis nach eigener Glückseligkeit, mithin die völlige Geringachtung der uns umgebenden Welt und der Übel, die sie uns zuzufügen etwa imstande ist, in sich schloss, will jene von Kant in der Idee des höchsten Gutes geforderte Glückseligkeit vielmehr auf ein Sich-Eins-Fühlen mit dem tiefsten Sinn und Geist der Weltordnung hinaus. Sie erschöpft sich nicht in der subjektiven Gesinnung der Seelenruhe des guten Gewissens, sondern will auch in der objektiven Welt im letzten Grunde einen ethischen Wert erkennen oder doch glauben dürfen: — das Weltganze soll angelegt sein auf Bethätigung freien, sittlichen Wollens vernünftiger Wesen und diese Angelegtheit uns durch den Erfolg zuletzt auch beweisen. Erst so geht es uns, „im ganzen unserer Existenz" alles wahrhaft „nach Wunsch und Willen." Bei dieser Ausdeutung der „Selbstzufriedenheit", wie sie durch Kants Auseinandersetzung mit dem Stoïcismus nahe gelegt ist, enthält die Idee des höchsten Gutes jedenfalls nichts mehr, was als Rückfall in einen ethisch minderwertigen Eudämonismus verdächtigt werden könnte — nichts mehr also, was uns hindern könnte, sie als höchsten Weltzweck, als Ideal eines solchen Weltzwecks anzuerkennen. Allein damit, dass wir etwas als höchst wertvoll und idealisch erkennen, ist freilich seine Wirklichkeit noch nicht erwiesen. Die Frage ist noch nicht entschieden, ob unsere Gesamt-Weltansicht einen optimistischen oder einen pessimistischen Abschluss erhalten müsse. — Hier aber ist nun — nach Kant — eine theoretische Entscheidung überhaupt völlig ausgeschlossen, da unsere theoretische Vernunfterkenntnis das Transcendente — denn um solches würde es sich hier handeln — ein für allemal nicht zu durchdringen vermag. — Auf der andern Seite aber haben wir doch ein absolut Gewisses in Händen: das

---

[1] Vgl. VIII, 267 f.

Sittengesetz! Wir vermögen also, trotz der theoretischen Unvollendbarkeit unserer Weltansicht, doch einstweilen unter der Voraussetzung einer Welt, die dessen Erfüllung uns möglich macht und vernünftig erscheinen lässt, zu handeln. Ja, das moralische Gesetz in uns fordert ein solches Handeln, als ob wir diese Gewissheit hätten, dass die Welt im letzten Grunde auf jenen idealischen Zweck, das höchste Gut, angelegt sei. — Somit behält also die optimistische Weltanschauung praktisch den Vorrang; sie ist „Postulat" der praktischen Vernunft, samt den daraus fliessenden Konsequenzen. — Dies etwa ist es, was in Kants Lehre „von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen" seinen Ausdruck sucht[1]) — eine Lehre, durch welche die Stellungnahme Kants zum Pessimismus entscheidend klargestellt ist.

(Schluss folgt.)

---

[1]) VIII, 258 ff.

Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege.

Auch ein Wort zur Friedenskonferenz.

Von H. Vaihinger.

In Frankreich wurde vor Kurzem ein sehr interessanter Streit ausgefochten über Kants Meinung vom Kriege. Wir berichten über den Streit nach dem uns vorliegenden Quellenmaterial.

Das bekannte politische Journal „Le Temps" brachte in seiner Nummer vom 17. März 1899 einen Bericht über „Une conférence de M. Brunetière": in Lille hatte derselbe am 16. März einen Vortrag gehalten, in dem Hippodrom, vor circa 3000 Personen. Der Vortrag war veranstaltet von der „Union de la paix sociale", einer katholischen Vereinigung zur Bekämpfung der Sozialdemokratie; „les honneurs de la salle étaient faits par les étudiants de la Faculté catholique." M. Brunetière, der Herausgeber der „Revue des deux Mondes", zugleich Membre de l'Académie française, steht ja bekanntlich seit einigen Jahren an der Spitze der klerikalen Bewegung in Frankreich und predigt wie seinerzeit Stahl in Deutschland die „Umkehr der Wissenschaft", die Reform des höheren Unterrichtswesens im Sinne des Syllabus und des Index. Man muss sich dies gegenwärtig halten, um zu verstehen, was im Grunde M. Brunetière will, warum seine Gegner ihn mit solcher Energie angegriffen haben, und warum die Geister mit solcher Heftigkeit aufeinanderplatzten. Die Rede hatte zum Gegenstand: Les ennemis de l'âme française. Er versteht darunter nicht äussere Feinde sondern innere Feinde, welche am Werke seien „à detruire cette combinaison, ou plutôt cette communion héréditaire de sentiments et d'idées qui est l'âme française." Diese Feinde seien die Internationalisten, die „Intellectuels", „libres penseurs", die „Individualisten", insbesondere alle diejenigen, welche mit der grossen religiösen Tradition Frankreichs gebrochen haben: mit dem Katholizismus. Die „Internationalisten" teilte M. Brunetière

in mehrere Klassen ein; die erste ist ihm die der „internationalistes humanitaires ou sentimentaux", „les amis de la paix." In diesem Zusammenhange sagte der Redner folgendes — wir citieren nach der wörtlichen Wiedergabe im „Journal des Débats", vom 17. März 1897:

. . . je crois qu'ils se trompent! et si je ne pense pas, avec une contraire école, que „la guerre soit divine", je ne pense pas non plus, Messieurs, que la paix soit le premier des biens. Non, je ne le pense pas! Et de grands philosophes, qui n'étaient cependant ni sanguinaires ni belliqueux, ne l'ont pas pensé davantage, et l'un d'eux, — c'est Kant, Emmanuel Kant, le plus pacifique des hommes, — n'a même pas craint d'écrire, il y a quelque cent ans, que, „au degré de civilisation où le genre humain était arrivé, la guerre était un moyen indispensable de s'élever plus haut". Les amis de la paix ne veulent voir dans la guerre, — et indépendamment de tant de maux dont elle est la cause, — qu'un moyen d'asservissement des masses. Kant, lui, y a vu, au contraire, la condition même de leur indépendance ou de leur liberté croissante. A qui, Messieurs, je vous le demande, à qui, de Kant ou de ses contradicteurs, les guerres de la Révolution française et du premier Empire ont-elles donné raison?

Der „Temps" vom 17. März, welcher nur einen Auszug der Rede brachte, berichtete über diese Stelle folgendermassen:

„Oui, la guerre est un mal, mais la paix n'est pas le plus grand des biens. De grands philosophes, comme Emmanuel Kant, ont reconnu que la guerre était le meilleur perfectionnement de la civilisation."

Diese Darstellung der Kantischen Anschauungen über den Krieg konnte nicht unwidersprochen bleiben. In der That sandte an demselben Tage noch Louis Couturat einen Brief an den Herausgeber des Temps, um gegen diese Darstellung zu protestieren und die Verbreitung dieser Verfälschung der wahren Kantischen Lehre zu verhüten. Louis Couturat ist „chargé de cours de philosophie à l'Université de Caen." Er hat sich vorteilhaft bekannt gemacht durch seine Schrift „De l'Infini mathématique" (Paris, F. Alcan 1896). Wir haben über dieselbe in den „Kantstudien", II, S. 484 berichtet: wir nannten sie „ein scharfsinniges und gelehrtes Buch, das vielfach seine Spitze gegen Kant und seine Fortsetzer richtet". M. Couturat ist also durchaus kein Kantianer à tout prix, aber er sieht, wie wir selbst, in Kant die Basis, auf welcher allein fruchtbar weiter gebaut werden kann. Er ist auch in diesem Sinne „libre penseur": das „jurare in verba magistri" überlässt er den Neuthomisten, den Freunden Brunetières. Die Neukantianer thun es nicht. M. Couturat aber empfand es als einen Schlag ins Gesicht der historischen Wahrheit, dass Kant gegen diejenigen ins Feld geführt werden sollte,

welche in der Vermeidung der Kriege und in der Verminderung des Kriegselendes ein erstrebenswertes Ziel sehen — Kant, der die Schrift „Zum ewigen Frieden“ vor 104 Jahren geschrieben hat! Wir begreifen deshalb das Erstaunen von M. Couturat, das ihm den oben erwähnten Brief in die Feder diktierte, den der „Temps“ vom 27. März zum Abdruck brachte. Wir ziehen aus demselben die Hauptstelle heraus:

Je lis avec étonnement, dans l'analyse que le *Temps* a donnée de la conférence de M. Brunetière à Lille, la phrase suivante:

„De grands philosophes, *comme Emmanuel Kant*, ont reconnu que la guerre était le meilleur perfectionnement de la civilisation“.

Tous les philosophes savent en effet que Kant a écrit un traité *Pour la paix perpétuelle* (1795), que Barni a traduit en français à la suite des *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*. Or, on y cherche en vain la moindre trace de la théorie que M. Brunetière prête à Kant, et qui est absolument contraire à la tendance et aux conclusions de ce traité. On y lit, il est vrai, que l'état de guerre est „l'état de nature“ pour les hommes (p. 295), mais en ce sens que c'est la condition de l'humanité primitive et inculte, et Kant ne cesse de le concevoir comme un état barbare et sauvage qui doit faire place à l'état de justice et de droit international. Il dit aussi que la nature emploie la guerre pour arriver à ses fins, notamment „pour peupler toute la terre“ (p. 312); mais il ajoute que cette fin est relative au genre humain considéré „comme une espèce animale“ (p. 313), et il soutient, au contraire, que „la nature elle-même garantit la paix perpétuelle par le mécanisme des penchants naturels“ (p. 316). Pour caractériser l'esprit de tout le traité, il suffit de citer la phrase suivante, extraite du même passage.

„Chez les sauvages d'Amérique, comme chez ceux d'Europe (*sic*) au temps de la chevalerie, le *courage* militaire est en grand honneur, non seulement *pendant* la guerre (ce qui serait juste), mais aussi *en tant* qu'il y pousse, car on ne l'entreprend souvent que pour montrer cette qualité, en sorte qu'on attache à la guerre elle-même une *dignité* intrinsèque, et qu'il se trouve jusqu'à des philosophes pour en faire l'éloge, comme d'une exaltation (*Veredlung*) de l'humanité, oubliant ce mot d'un Grec: „La guerre est mauvaise, en ce qu'elle fait plus de méchants qu'elle n'en supprime (p. 312)“. (Les italiques sont de Kant.)

Si l'on ajoute que le 3e article de la 1re section de ce traité est ainsi conçu: *Les armées permanentes doivent entièrement disparaître avec le temps*, on en aura dit assez pour prouver que Kant doit être rangé parmi ces philosophes humanitaires et individualistes dont M. Brunetière réprouve „les utopies“ et ne peut être confondu avec les apologistes de la force . . . . . ni avec les admirateurs rétrogrades de la civilisation militaire et théocratique du moyen âge.

Die Nummer des „Temps“ vom 27. März, welche diesen Brief brachte, brachte zugleich auch die Antwort Brunetières, aus der wir, mit Weglassung der bissigen persönlichen Bemerkungen, die Haupt-

stelle anführen. M. Brunetière muss zwar zugestehen, dass Kant a écrit un traité Pour la Paix perpétuelle, aber derselbe Kant habe auch in einer anderen Schrift folgendes geäussert:

„Il faut avouer que les plus grands maux qui affligent les peuples civilisés nous viennent de la guerre, et non pas tant d'une guerre passée ou présente que des préparatifs permanents aux guerres prochaines, que l'on augmente sans cesse, loin d'y rien diminuer . . . Mais, ce que deviendraient, et l'étroite union des classes dans la République, et la multitude des hommes, et ce degré de liberté qui, bien que resserré par les lois, nous est encore laissé, *si la guerre, toujours attendue, n'arrachait pas à la volonté des chefs le respect du genre humain*, on peut s'en instruire par l'exemple de la Chine, dont la situation est telle qu'on y peut bien craindre une incursion imprévue, mais non un ennemi puissant: il n'y reste plus aucune trace de liberté, *d'où l'on conclura qu'au degré de civilisation où le genre humain est arrivé, la guerre est un moyen indispensable de l'élever plus haut*; et que la paix perpétuelle ne nous serait salutaire qu'après que nous aurions (qui sait quand?) atteint le point de perfection duquel seul cette paix pourrait être la conséquence."

L'opuscule d'où est tiré ce passage est intitulé: *Conjectures sur les commencements de l'histoire du genre humain*, et daté de 1786. Il a été longuement analysé par Wilm, dans son *Histoire de la Philosophie allemande*, II, 58, 62; et la traduction en a été publiée par M. Ch. Renouvier dans son *Introduction à la Philosophie analytique de l'histoire*, p. 23, 34. Les deux phrases que j'ai soulignées sont celles que j'ai visées, et à peu près textuellement citées, dans ma conférence de Lille.

Auf diesen im „Temps" vom 27. März abgedruckten Brief Brunetières antwortete Couturat sofort wieder am 28. März in einem Briefe, welcher in der Nummer vom 1. April zum Abdruck gelangte. Die Antwort Couturats ist meisterhaft und deckt die Missverständnisse und Manoeuvres von M. Brunetière in ruhiger Überlegenheit und mit schneidiger Logik auf; er zeigt, wie Brunetière die relative Wertschätzung des Krieges, welcher Kant übrigens auch in der Schrift „Zum ewigen Frieden" Ausdruck gab, in eine absolute verwandelt, und wie er sans réserve Äusserungen Kants über den Krieg wiedergiebt, welche Kant mit der ausdrücklichen Kautel versehen hatte, daſs der Friede trotzdem das zu erstrebende höhere Ideal sei. Wir drucken den Brief Couturats, abgesehen von Eingang und Schluſs, vollinhaltlich ab. Der Anfang des Briefes bezieht sich auf die Forderung Brunetières, Couturat möge statt des blossen Auszuges seiner Rede im „Temps" sich an den Wortlaut im „Journal des Débats" halten, den wir oben schon angeführt haben.

Je remercie M. Brunetière de ses bienveillants conseils, et je les ai suivis. Mais la lecture du „texte authentique" de sa conférence n'a nullement changé mon opinion, pas plus que la citation qu'il invoque à l'appui

de sa thèse ne saurait altérer la doctrine bien connue de Kant. D'abord, et en tout cas, cette citation n'infirme en rien la valeur et la signification des textes péremptoires que j'ai cités; ensuite, elle ne les contredit pas et s'accorde même parfaitement avec les passages que j'ai recherchés et cités de bonne foi pour expliquer et excuser l'interprétation erronée de M. Brunetière. En deux mots, elle veut dire ceci: „La guerre est mauvaise en soi, mais la nature (ou la Providence) s'en sert comme d'un moyen pour arriver à ses fins: de l'excès même du mal elle sait faire sortir le bien, c'est-à-dire la justice, la liberté et la paix.“

Pour bien comprendre la seule phrase de Kant que M. Brunetière ait textuellement citée à Lille, il faut savoir qu'elle est empruntée à un exposé *historique* et *anthropologique* des origines de l'humanité. Dans une „remarque finale“, Kant s'efforce de justifier la Providence, en montrant que les plus grands maux, comme la guerre, peuvent avoir indirectement des effets bienfaisants et concourir au progrès; et c'est là que se trouve cette phrase: „Au degré de la civilisation où le genre humain *se trouve encore* (et non: „est arrivé“: cette nuance est significative), la guerre est un moyen indispensable de la faire avancer encore. „L'auteur se borne à constater *en fait* la nécessité *actuelle* de la guerre et à lui reconnaître une certaine utilité provisoire, sans renoncer pour cela à son idéal de paix et de droit, qu'il évoque aussitôt après.

Au reste, la véritable pensée de Kant ressort clairement du passage qui précède cette phrase, et dont M. Brunetière n'a fait qu'une citation incomplète: „Il faut avouer que les plus grands maux qui oppriment les peuples civilisés nous viennent de la guerre, et non pas tant de la guerre présente ou passée que des préparatifs de la guerre à venir, qui ne se relâchent jamais et même croissent incessamment“. Kant continue en ces termes: „C'est à cela que se dépensent toutes les forces de l'Etat, tous les fruits de sa civilisation, *qui pourraient être employés à une civilisation plus grande encore*; c'est pour cela qu'on impose en tant de lieux des *restrictions violentes à la liberté*, et que la prévoyance maternelle de l'Etat pour ses membres individuels se change en la dureté inexorable des réquisition, qui pourtant sont justifiées par le souci du danger extérieur.“

Est-il permis, quand on a lu ces lignes, d'émettre sans réserve l'affirmation suivante:

„Les amis de la paix ne veulent voir dans la guerre . . . qu'un moyen d'asservissement des masses. *Kant, lui, y a vu, au contraire, la condition même de leur indépendance et de leur liberté croissante.*“

Enfin, lors même que la phrase tirée par M. Brunetière de l'opuscule de 1786 contredirait le *Traité pour la paix perpétuelle*, il en faudrait simplement conclure que Kant s'est déjugé en 1795, et qu'il a renié ou rectifié une opinion émise en passant. Ce n'est donc pas dans les *Conjectures sur les commencements de l'histoire du genre humain* qu'il faudrait aller chercher sa doctrine véritable et définitive, mais dans ce mémoire *Pour la paix perpétuelle* où il prévoit en détail les „articles préliminaires et définitifs“ du traité de paix, voire un curieux „article secret“ et où il présente l'état de droit public, non comme un idéal chimérique, mais comme un projet réalisable auquel nous avons le devoir de collaborer, et qu'il a le ferme

espoir de voir résulter du progrès accéléré de la civilisation (v. *Conclusion*).

Dans tous les cas, on n'a pas le droit d'opposer Kant aux „amis de la paix" (qui semblent plus loin désignés comme „ses contradicteurs") et de l'enrôler de force parmi les apologistes de la guerre, attendu qu'entre lui et les „amis de la paix" il n'y a pas contradiction, mais bien accord complet. Et, puisque M. Brunetière veut bien me donner encore des leçons de critique, est-il d'une bonne critique de s'emparer d'une phrase isolée et écourtée pour lui faire dire tout le contraire de la pensée de son auteur, et de ne tenir aucun compte d'un traité tout entier où celle-ci se trouve expressément exposée et développée sans équivoque, et dont on méconnaît entièrement l'esprit et la portée?

Brunetière antwortete auf diese wuchtigen Angriffe noch in derselben Nummer, aber, wie zu erwarten war, sehr schwächlich. Zuerst wiederholt er die Wendung Kants, welche im deutschen Text so lautet: „Der Krieg ist ein unentbehrliches Mittel, die Kultur noch weiter zu bringen", dabei lässt er aber nun die fundamental wichtige Restriktion weg, welche Kant dazu macht; denn der Satz heisst vielmehr bei Kant: „Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht,[1]) ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen", und Kant setzt ausdrücklich hinzu, dass „ein immerwährender Friede" Folge und Bedingung einer „vollendeten Kultur" sei; aber selbst wenn dies nicht da stände, so würde es doch von Brunetière methodisch ganz falsch gewesen sein, diese vereinzelte und aus früherer Zeit stammende Stelle nur anzuführen, ohne dabei zu erwähnen, dass Kant in einer eigenen Schrift später für den „Ewigen Frieden" als ein erstrebenswertes Ideal eingetreten sei. Brunetière sucht sich gegen diesen Vorwurf Couturats, dass er sans réserve jene für den Krieg sprechende Kantstelle angeführt habe, dadurch zu verteidigen, er habe ja Kant „le plus pacifique des hommes" genannt und habe gesagt: „selbst dieser friedfertigste aller Menschen habe sich nicht gescheut, folgendes über den Krieg zu schreiben . . ." (Vgl. den oben S. 51 mitgeteilten Originaltext.) Allein keiner der 3000

---

[1]) In seiner Rede selbst und in seinem ersten Briefe (oben S. 51 und S. 53) hatte Brunetière den Anfang des Satzes zwar angeführt, aber in einer den Sinn gänzlich verkehrenden falschen Übersetzung: *au degré de civilisation où le genre humain est arrivé*. Das heisst: auf der Stufe, auf welcher das Menschengeschlecht schon angekommen ist; während es bei Kant heisst: auf der Stufe, auf welcher das menschliche Geschlecht noch steht. Mit Recht hat Couturat in seinem zweiten Briefe (vergl. oben S. 54) schon diese falsche Übersetzung gerügt.

Zuhörer wird aus dieser Wendung Brunetières entnommen haben, dass Kant eine eigene Schrift zu Gunsten des Ewigen Friedens geschrieben habe; „le plus pacifique des hommes“ ist eine Wendung, welche uns einen milden, sanften und stillen Mann vor das Auge zaubert, im Schlafrock, im Hauskäppchen und mit der langen Pfeife. Aber auch diese Schilderung trifft nicht zu: war Kant auch körperlich schwach, so lebte doch eine starke, männliche Seele in ihm, eine kampflustige und energische Seele: er war nicht umsonst ein Zeitgenosse und Unterthan Friedrichs d. Gr. Und eben weil er eine kampflustige Persönlichkeit war — der Dogmatismus hat ja wohl seine Schläge gefühlt — darum hat er auch den kulturellen Wert des Krieges erkannt. Aber eben darum ist auch sein Eintreten für die Idee des Ewigen Friedens um so wertvoller: nicht als ein Schwächling trat er für den Ewigen Frieden ein, sondern weil er einsah, dass der Krieg trotz einzelner kultureller Vorteile, die er unter den bisherigen Verhältnissen gebracht hat, doch zuletzt durch ein höheres Kulturideal ersetzt werden muss.

Dass Brunetière von Kants Ansicht vom Kriege sprach, ohne von Kants Ansicht vom Ewigen Frieden zu sprechen, darin eben besteht das Unrecht, das ihm Couturat mit Recht vorwirft und mit Ernst verweist. Angesichts dieses Sachverhalts berührt es komisch, wenn Brunetière in seiner Antwort auf Couturats Einwand, Brunetière hätte nicht bloss die Stelle Kants von 1786, sondern auch seine Ansicht von 1795 anführen müssen, jene werde durch diese erst richtig beleuchtet, Folgendes sagt:

> La discussion serait trop commode, et la conciliation trop facile, si toutes les fois qu'un écrivain, dans le cours d'une vie publique aussi longue que celle de Kant, a exprimé sur un même sujet des opinions qui se contrarient, nous ne retenions que celles qui nous plaisent. Il aurait „émis“ les autres „en passant“! Pourquoi pas au hasard, sans y prendre garde? et nous, nous ne regarderions comme siennes que les nôtres!

Was Brunetière hier gegen Couturat sagt, das gilt ja vielmehr gegen ihn selbst: Er selbst hat ja doch ganz willkürlich aus Kant dasjenige herausgegriffen, was gerade ihm passte, und das andere unterdrückt. Wenn je, so gilt gegen dieses Verfahren Brunetières der Vers:

Quis tulerit Gracchos de seditione quaerentes!

In derselben Nummer des „Temps“, in welcher sich dieser merkwürdige Streit abspielte, bekam Couturat noch zwei Streitgenossen, welche ebenfalls gegen Brunetières falsche Unterstellungen protestierten. Der eine ist Th. Ruyssen, professeur de philosophie

au lycée de Rochelle, rühmlich bekannt durch seine vortreffliche Darstellung der französischen Philosophie des XIX. Jahrhunderts in Überweg-Heinzes Geschichte der Philosophie (8. Aufl. 1897, S. 301—343; vgl. „Kantstudien", II, 479); auch er verwahrt sich dagegen, dass Kants wahre Meinung über Krieg und Frieden allein aus der beiläufigen „Schlussanmerkung" zu jenem Aufsatz vom Jahre 1786 herausgenommen werde, mit den treffenden Worten:

. . . si, au lieu de citer Kant d'après Willm et M. Renouvier, M. Brunetière avait suivi le conseil qu'il donne judicieusement à M. Couturat, de remonter aux sources, il aurait sans doute attaché moins d'importance qu'il ne l'a fait à la proposition du philosophe allemand. Le passage en question est emprunté à une simple „remarque finale" *(Schlussanmerkung)*, qui ne présente qu'un lien forte lâche avec l'opuscule qu'elle termine. Est-ce dans une simple note d'un article de revue qu'il convient de chercher l'opinion de derrière la tête d'un écrivain, d'un penseur qui devait écrire neuf ans plus tard le célèbre *Projet de paix perpétuelle* à laquelle le discours de Lille ne fait point allusion?

Or, en admettant même que Kant, en 1786, fut convaincu de la nécessité des guerres, il est très certain que son opinion fut toute différente du jour où il étudia sérieusement la question de la paix. C'est qu'entre l'article de la *Revue mensuelle de Berlin* et l'ouvrage de 1795, un grand événement s'est accompli, qui a exercé sur l'esprit de Kant une impression extraordinaire, au point, dit-on, de bouleverser ses manies de vieillard: la Révolution française. Tout un ordre social, qu'il estimait mauvais, mais solide, s'écroulait à ses yeux, et déjà les chimères de la veille lui semblaient les réalités de demain. Il ne croyait plus impossible que les peuples civilisés pussent un jour disposer d'eux-mêmes et régler sans violence leurs rapports avec leurs voisins. Il pensait enfin que l'histoire, interrompue par de tels événements, si elle ne brise pas toute la trame de „traditions" qui relie l'avenir au passé, permet du moins de concevoir cet avenir un peu meilleur que ce passé. Et peut-être semblera-t-il ainsi à quelques-uns plus moderne que M. Brunetière qui ne voit rien de plus dans nos „traditions" que le catholicisme, l'armée et la littérature et trouve moyen de définir „l'âme française" sans dire un seul mot de la Révolution.

Was Brunetière hierauf antwortet, wird an Schwächlichkeit nur noch übertroffen durch dasjenige, was er gegen den anderen Streitgenossen Couturats sagt, gegen Ch. Appuhn, professeur au lycée d'Avignon. Dieser weist darauf hin, dass jene etwas dunkle Wendung, „der immer gefürchtete Krieg nötige selbst den Oberhäuptern der Staaten Achtung für die Menschheit ab" im Wesentlichen auf das Preussen Friedrichs II. zielt und nur für autokratisch regierte Staaten gilt; Appuhn fährt dann treffend weiter fort:

Il n'en est pas moins vrai que dans de très nombreux passages, non seulement dans l'essai *Pour la paix perpétuelle*, mais dans les opuscules intitulés: *Idée d'une histore universelle conçue par un citoyen du monde (1784)*.

et *A propos du dicton: cela peut être juste en théorie mais est pratiquement inapplicable (1793)* Kant s'est toujours prononcé *pour* une fédération des peuples civilisés, *pour* la suppression de la guerre, *pour* la substitution d'un régime juridique au régime de la force brutale.

* * *

Wir können nicht umhin, dieser interessanten und lehrreichen Debatte noch einige Worte hinzuzufügen. Wir knüpfen dabei an eine kleine Schrift eines deutschen Professors an, welcher sich Brunetière würdig an die Seite stellt. Es ist dies der Professor des Kirchenrechts und Staatsrechts in München, Karl Frhr. v. Stengel, und seine kleine Schrift heisst: „Der ewige Friede" (München, Haushalter 1899.) Darin ist S. 4 auch von Kants oben ofterwähnter Schrift „Zum ewigen Frieden" die Rede, wobei sich Hr. v. Stengel folgendermassen äussert:

Berücksichtigt man, dass Kant die Möglichkeit des ewigen Friedens von der Erfüllung so vieler kaum je erreichbarer Voraussetzungen abhängig macht, so wird man unwillkürlich zu der . . . Annahme gedrängt, dass Kants Schrift einen stark ironischen Beigeschmack habe. Kant kann daher jedenfalls nur mit grossem Vorbehalte zu den Vertretern der Idee des ewigen Friedens gezählt werden, zumal er sich in verschiedenen Stellen anderer seiner Schriften sehr energisch für den Krieg ausgesprochen hat.

Professor v. Stengel ist also ebensowenig als M. Brunetière imstande, zu verstehen, dass jemand, der die kulturelle Bedeutung des Krieges bis zu einem gewissen Grade anerkennt, trotzdem zugleich für die Idee des ewigen Friedens eintreten kann. Als ob sich das irgendwie ausschliessen würde! Es kann doch jemand sehr wohl zugleich anerkennen, dass das Reisen in der Postkutsche seine poetischen Seiten hat, und doch zugleich für die Erbauung von Eisenbahnen stimmen, weil diese, alles in allem genommen, doch dem Ideal bequemen Verkehrs noch viel näher kommen. Oder es kann jemand sehr wohl zugleich den intimen Reiz der Butzenscheiben fühlen und preisen und ihr Verschwinden mit Bedauern begleiten, und doch zugleich bei dem Bau eines neuen Hauses helle grosse Scheiben verwenden, weil sie eben dem Ideal eines Licht durchlassenden Materials noch viel mehr sich nähern. So kann man für die Grösse und Originalität vieler mittelalterlicher Dinge sehr viel Verständnis haben und doch deren Ersatz durch moderne Einrichtungen befürworten. So kann man auch z. B. sehr wohl zugestehen, dass das mittelalterliche Fehderecht seine guten Seiten hatte gegenüber

dem schleppenden Gange unseres heutigen Prozessverfahrens, aber niemand, selbst nicht der feudalste Grundherr, wird deshalb das erstere wieder einführen wollen. So kann man also auch die Vorzüge des Krieges anerkennen, und doch zugleich den Ewigen Frieden herbeiwünschen. Es ist bedauerlich, dass man so einfache Dinge so gelehrten Männern sagen muss.

Dass Kant die Vorzüge des Krieges gelegentlich gepriesen hat, ist ganz richtig. Wir haben in den „Kantstudien" III, S. 257 eine solche Stelle aus der Kritik der Urteilskraft § 28 in extenso angeführt (in dem kleinen Artikel: „Kants Schrift: Zum ewigen Frieden und der russische Abrüstungsvorschlag"): Kant, welcher so lebhaften Sinn für das Erhabene hatte, schreibt daselbst dem Krieg, „wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird", etwas Erhabenes zu, und gesteht zu, dass er die Denkungsart des Volkes, „welches ihn auf diese Art führt", „nur um desto erhabener macht, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können." Und noch eine andere schöne Stelle über den Krieg bei Kant wollen wir den Herren Brunetière und v. Stengel verraten: sie findet sich in demselben Buche, im § 83, und hat sehr nahe Verwandtschaft mit der von Brunetière angeführten Stelle aus der Schrift vom Jahre 1786. Und ein aufmerksamer Leser Kants mag noch manche andere derartige Stellen finden.

Die Freunde der Friedensidee müssen sich darüber freuen, dass Kant, der Vertreter der Idee des Ewigen Friedens, auch dem Kriege sein Recht und seine Erhabenheit liess: denn dass derselbe Mann, der so vom Kriege spricht, doch zugleich für den Ewigen Frieden eintritt, das eben macht sein Votum um so wertvoller. Würde sich Kant mit der Thränenseligkeit einer B. v. Suttner über den Krieg geäussert haben, dann hätten seine Worte über den Frieden keinen Wert: Kant sprach vom Kriege wie ein Mann, ja wie ein Spartaner. Er kannte die Menschen und ihre Geschichte zu gut, und in ihm selbst lebte eine zu tapfere Seele, als dass er den Krieg ohne weiteres verworfen hätte. Er kannte die ethische, ja die geradezu pädagogische Bedeutung des Krieges und der Kriegsbereitschaft zu gut, um in eine solche Phantasterei zu verfallen, den Krieg um jeden Preis und in jeder Form zu verdammen.

Aber eben, dass derselbe Mann, der vom Kriege so anerkennend sprechen konnte, trotzdem für die Idee des Ewigen Friedens eintrat, das verleiht seinen Worten noch heute ein mächtiges Gewicht. Er

sieht — wir wiederholen, was wir schon III, 257 gesagt haben — die Gefahren, welche der menschlichen Kultur aus fortgesetzten Kriegszuständen drohen. Dies lehren ihn nicht etwa bloss die abstrakten Gesetze der Moral, sondern die konkreten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte. Er vertritt den Gedanken, dass die Kulturstaaten einen Friedensbund schliessen sollen, um ihre Kulturaufgaben nicht bloss etwa im Innern, sondern vor allem auch ihre Kulturmission in den anderen Weltteilen erfüllen zu können. Dies versteht Kant unter dem „Ewigen Frieden“ — die Interessengemeinschaft der Kulturvölker — in Religion und Wissenschaft, in Kunst und Technik, in Handel und Industrie. Der „Ewige Friede“ in diesem Kantischen Sinne gefasst, ist durchaus kein phantastischer Gedanke, sondern ein erreichbares Ziel. Hätte man diesen Kantischen Gedanken des Bundes aller Kulturstaaten im 19. Jahrhundert der Realisierung näher geführt, als es geschehen ist, so wären wir jetzt am Ende desselben mit der Verbreitung der Kultur, nicht bloss in Europa, sondern auch in den anderen Weltteilen weiter, viel weiter!

Und so bleibt uns nur noch der Wunsch auszusprechen, dass die bevorstehende „Friedenskonferenz“ einen Schritt weiter zu der Realisierung dieser Interessengemeinschaft aller Kulturvölker bedeuten möge. Wir wünschen dies um so mehr, als das dieselbe veranlassende Friedensmanifest des Russischen Kaisers vom 24. August vorigen Jahres, wie Professor Stein in Bern in der „Zukunft“ vom 15. Oktober 1898 in seinem Artikel: „Kant und der Zar“ nachgewiesen hat, sich teilweise wörtlich mit Kants Schrift deckt, in welcher er das Ideal des „Ewigen Friedens“ entwirft — die beste Jubiläumsfeier für diese bedeutsame Schrift des grossen Philosophen.

Nur komme man uns nicht mit jenem so beliebten Einwand, der allen grossen Gedanken wie das Haupt der Gorgo entgegengehalten wird: das ist nur ein Ideal, das in der harten Welt der Thatsachen keine Stätte findet. Man vergesse doch nicht, was Kant lehrt, und was die ganze Weltgeschichte bestätigt: Ideale und Thatsachen bilden keinen wahren Gegensatz; die Ideale sind ja selbst Thatsachen und zwar die allerwirksamsten. Die Ideale welche der Menschengeist aus sich erzeugt, sind als solche Erzeugnisse selbst etwas Reales, ja der Kern und zugleich die Blüte aller Realität.

Zu Kants Philosophie der Geschichte

mit besonderer Beziehung auf K. Lamprecht.

Von Fritz Medicus in Halle a. S.

Zu dem Kranze jener Wissenschaften, in denen sich die von der gewaltigen Bewegung am Ende des vorigen Jahrhunderts ausgegangene Beeinflussung durch Kantische Gedanken geltend gemacht hat, gehört auch die Geschichte, und das ist um so selbstverständlicher, als Kant selbst geschichtsphilosophische Fragen in mehreren Schriften bearbeitet hat. Während aber sonst meist die Kantischen Ideen in den Einzelwissenschaften freudig acceptiert werden, so pflegen die Historiker von heute weniger günstig über den Einfluss zu urteilen, den ihre Wissenschaft von dem ‚eminent unhistorisch denkenden' Philosophen, dem Verehrer Rousseaus, erfahren hat. In der unhistorischen Denkungsart, die Kant von Rousseau übernommen habe, sieht man einen wesentlichen Teil seines Vermächtnisses an den deutschen Idealismus, über dessen Geschichtsphilosophie selbst Richard Fester (trotz tiefer Sympathie für jene Epoche) kein besonders günstiges Urteil fällen kann (vergl. sein verdienstvolles Buch „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie", Stuttgart, Göschen, 1890). Und neuerdings wieder hat sich ein hervorragender Gelehrter, K. Lamprecht, zu dieser Frage geäussert und — trotz einer von der Festerschen vielfach abweichenden Auffassung — im ganzen doch mit denselben Gründen die Kantische Denkweise abgelehnt. „Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft" ist der Titel der in den „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik" (3. Folge, Band XIV (LXIX) 1897, S. 161—203) erschienenen höchst interessanten und die vielseitige Gründlichkeit ihres Verfassers dokumentierenden Abhandlung, in der zwar (196) anerkannt wird, dass in Kants (und ebenso in Herders) Geschichtsphilosophie Momente liegen, die auf die Geschichtswissenschaft fördernd hätten einwirken können, in der es aber unmittelbar darauf heisst, dass die wirksam gewordenen Momente bedauerlicher Weise gerade die Inkonsequenzen wären, die jenen Theorien angeklebt,

und die dem allgemeinen Zeitbewusstsein einstweilen mehr entsprochen hätten.

Es sind in der Hauptsache zwei Gesichtspunkte, unter denen Lamprecht die unhistorische Art und Weise kritisiert, in der Kant Geschichtsphilosophie getrieben habe: einmal habe er die seiner Zeit eigenen unhaltbaren Voraussetzungen über Individuum und Gesellschaft geteilt, und zweitens — und das ist weit wichtiger — habe er durch das Hereintragen teleologischer Gedanken seinen empirischen Monismus, an dem er eine sichere Grundlage der Geschichte hätte haben können, gesprengt; mit „Überschätzung des geistigen Moments“ (197) habe er die Erfahrung nicht zu ihrem Recht kommen lassen.

Was den ersten Punkt anlangt, auf den ich nur mit kurzen Worten eingehen möchte, so enthält er gewiss manches Berechtigte. Auch Festers Einwände bewegen sich auf dieser Linie (vergl. bes. S. 75 über Kants Urmenschen). Aber gerade den Einwurf, den Lamprecht ganz besonders betont, Kants Annahme der Konstanz des Individuums möchte ich nicht gelten lassen. Lamprecht selbst schränkt (186 und 200) den Einwand dahin ein, dass Kant allerdings in der weltgeschichtlichen Aufeinanderfolge der Nationen eine das Individuum bestimmende Macht erkannt hätte; dass es aber „Individualtypen der Kulturzeitalter gebe, dass der Mensch des Hirtenlebens z. B. geistig anders konstruiert sei als der Mensch höherer Kulturperioden“, das sei Kant „als Moment systematischer Betrachtung noch entgangen“ (200/1). Lamprecht sieht in dieser falschen Annahme Kants eine Grundvoraussetzung des weltgeschichtlichen Umrisses in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Was L. meint, ist offenbar folgendes: Kants Behauptung „alle Naturanlagen eines Geschöpfes seien bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln“ (W. W. Rosenkranz VII, 1, 319) fordert, da diese Entwicklung erst in der Gattung geschehen soll, die Konstanz aller dieser Anlagen, so dass sie selbst immer weiter vererbt würden, nur in höher entwickeltem Zustande. Doch dürfte das kaum Kants Ansicht sein. Denn wenn man (VII, 1, 333) liest, wie er seinen „Leitfaden“ im Gange der Weltgeschichte darin wiederfindet, dass bei allen Umwälzungen „ein Keim der Aufklärung übrig blieb“, um eine neue und höhere Kulturstufe zu vermitteln, so erkennt man, dass es ihm um weiter nichts zu thun ist, als um die Kontinuität der kulturellen Entwicklung selber, nicht aber um die Konstanz der entwicklungsgeschichtlich frühesten menschlichen Anlagen: allerdings sagt er an

der oben erwähnten Stelle, die Anlagen seien bestimmt, sich auszuwickeln, aber das heisst nicht, sie seien konstant. Denn soll die Auswicklung, wie ausdrücklich verlangt wird, eine zweckmässige sein (was doch in letzer Hinsicht bedeutet, dass die Anlagen auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe durchaus dem Zweck der Moralität entsprechen), so ist klar, dass zu diesem Endziel die schlechten Anlagen überhaupt nicht gelangen. Alles Unsittliche krankt ja nach Kant daran, dass es nicht ohne Widerspruch verallgemeinert werden kann; hier ist „sich auswickeln" gleichbedeutend mit „sich aufheben". Auf der anderen Seite steht auch dem nichts entgegen, dass sich neue Anlagen entwickeln, von denen anfänglich auch nicht der mindeste Keim zu finden gewesen wäre, indem das stattfindet, was Wundt als „Heterogonie der Zwecke" bezeichnet hat (vgl. Grundriss d. Psychol., 2. Aufl., S. 381; Ethik, 2. Aufl., S. 266 f.) Kant selbst giebt hierfür Beispiele, wenn er zeigt, wie er sich den ästhetischen Geschmack und wie die Sittlichkeit entstanden denkt (vgl. „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" VII, 1, 370). Was allein ihm in der „Idee . . ." am Herzen liegt, ist die Teleologie der Natur: alle Anlagen müssen wenigstens relative Berechtigung haben; auch die schlechten, die vergehen sollen, müssen wenigstens vorher, und wenn noch so indirekt, dazu gedient haben, den Endzweck der Geschichte zu befördern, nämlich die Vollendung der Kultur, einen Zustand, dem sich die Menschheit entgegenbewegt in „zwar bisweilen unterbrochenem, aber nie abgebrochenem" Fortschreiten („Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" VII, 1, 222).

Damit ist dieser erste der von Lamprecht angegriffenen Punkte erledigt, und zugleich die Überleitung zu dem zweiten — wichtigeren — geschaffen: der teleologischen Betrachtung der Geschichte. Denn der erste Punkt hätte, auch wenn man den Einwand anerkennen wollte, keine weitere Bedeutung als die einer zu Unrecht als Thatsache angenommenen Voraussetzung. Wäre durch eingehendere Forschung der wirkliche Sachverhalt klargestellt, so könnte man entsprechend korrigieren. Allein hier handelt es sich um etwas Prinzipielles, um Kants ablehnende Stellung zur Erfahrungswissenschaft überhaupt. „Kant, ein konstruktiver Kopf, hatte den Weg der Empirie zur Feststellung der Vorgänge des geschichtlichen Verlaufs verschmäht; von gewissen Voraussetzungen aus war er unter der Annahme einer Naturabsicht vorgegangen, die auf die Entwicklung dieser Voraussetzungen in bestimmter Weise gerichtet

sein sollte. . . So konnte Herder Kant eine deduktive Teleologie vorwerfen" (Lamprecht 193/4). Zu teilweise falschen Voraussetzungen also noch eine offenbar falsche Methode: hier scheint wenig Gutes mehr erwartet werden zu dürfen. Denn thatsächlich, Lamprecht hat richtig gesehen: Kant verschmäht die Empirie. Wie könnte er auch anders, da nach ihm doch Philosophie gerade so weit reicht, als „Begriffe apriori ihre Anwendung haben" (Kr. d. U., Einl. II). Wie aber, wenn Kant eben darum, weil er Philosophie der Geschichte behandelt, gar kein „Theoretiker der Geschichtswissenschaft" im Lamprechtschen Sinne wäre? Der Ausdruck „Philosophie der Geschichte" ist zweideutig. Man könnte Methodik der Geschichte darunter verstehen. Liest man freilich unter diesem Gesichtspunkt die einschlägigen Kantischen Schriften, sieht man also Kants Philosophie der Geschichte in diesem methodologischen Sinne als eine „Theorie der Geschichtswissenschaft" an, so muss man den Eindruck bekommen, Kant habe in der „Idee . . ." eine teleologische Geschichtsschreibung empfehlen wollen und im „Mutmasslichen Anfang . . . " am Text der biblischen Urgeschichte ein Muster für die Behandlung historischer Quellen gegeben. Dann wäre er freilich ein „Theoretiker der Geschichtswissenschaft", aber kein solcher, den es noch zu lesen der Mühe lohnte. Was Kant in seiner Geschichtsphilosophie will, ist etwas ganz anderes.

Kant definiert (Kr. d. r. V., Kehrb. 633) die Philosophie als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft", und den höchsten Zweck, den Endzweck als „die ganze Bestimmung des Menschen" (634). Wenn man hieraus folgern will: Philosophie der Geschichte ist die Beziehung der historischen Erkenntnis auf die Bestimmung des Menschen, so trifft man genau Kants Meinung und erkennt, dass er auch hier an dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie festhält, dass er auch hier mit einem Wertproblem zu thun hat, nämlich mit der Frage nach dem Werte unseres geschichtlichen Daseins. Kann er aber schon wegen der Verschiedenheit der Objekte kein Theoretiker der Geschichtswissenschaft genannt werden, so kann er es auch aus einem anderen Grunde nicht: das, was er auf seinem Wege allein finden kann, ist keine „Wissenschaft" im eigentlichen Sinne. Kant hat den Begriff der Wissenschaft in aller Strenge aufgestellt und alle „Wahrscheinlichkeit und Mutmassung" (Prol., Schulz, 158) aus ihr verbannt; hier aber giebt er nirgends seine Theorien als wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern braucht mehrfach

gerade jene in der Wissenschaft verpönten Termini. Lamprecht hat dies auch bemerkt (184), hat aber nicht den Schluss daraus gezogen, dass die ganze Geschichtsphilosophie Kants eben nicht theoretische Wissenschaft ist, sondern praktischer Glaube; sonst hätte er nicht an der oben erwähnten Stelle gesagt, Kant habe die Empirie verschmäht „zur Feststellung der Vorgänge des geschichtlichen Verlaufs": das hat Kant nicht gethan. Zu Versuchen, die empirische Realität à la Hegel (der übrigens in seiner Philosophie der Geschichte selbst sparsamen Gebrauch von seiner Metaphysik gemacht hat) oder Wolff apriori zu konstruieren, hat er keine Neigung. Die rationalistische Methode des letzteren ist freilich charakteristisch für die unhistorische Denkweise der Aufklärungszeit — und Kants Transscendentalphilosophie wurzelt im Rationalismus. Gerade ihre bedeutungsvollsten Momente, die Zurücksetzung der genetischen Betrachtung und die Verachtung der zur Begründung der Normen „auf die Erfahrung gehefteten Maulwurfsaugen" (VII, 1, 179) sind jener Denkweise entsprungen. Allein damit, dass Kant diese rationalistischen Momente herausgehoben, andere aber zurückgestossen hat, hat er den Rationalismus selbst überwunden; indem er das Gebiet umgrenzt hat, dessen Erforschung unabhängig von aller Berücksichtigung der besonderen Erfahrung geschehen muss, hat er den Grund zu einer Erfahrungswissenschaft erst eigentlich gelegt und den Respekt vor der Erfahrung begründet. Darum ist es durchaus die Konsequenz seiner ganzen Philosophie, wenn er am Schlusse der „Idee . . ." (VII, 1, 334) sagt, dass die „eigentliche Historie . . . bloss empirisch abgefasst" sei und nicht durch seinen apriorischen Leitfaden ersetzt werden könne.

Dass er aber bei der Behandlung seines Problems die Erfahrung nur eine untergeordnete Rolle spielen lassen konnte, wird klar, wenn man dieses genauer ins Auge fasst. — Kant hat aus seinen anthropologischen und geschichtlichen Kenntnissen keinen vorteilhaften Eindruck von der Menschheit bekommen: er steht ihr mit „empirischem Pessimismus", wie Höffding (Geschichte d. neueren Philos., II, 83) zutreffend bemerkt, gegenüber. „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr [sc. der Menschen] Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf

ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll" (VII, 1, 318). Nach solcher Charakteristik sieht es aus, als sei das Dasein sinnlos, als sei die Geschichte eine alberne Grille des Weltbaumeisters. „Einen einer Gottheit würdigen Anblick" (VII, 1, 222) böte sie jedenfalls nicht. Die Charakteristik ist aber noch nicht erschöpfend: als moralisches Wesen hat der Mensch absoluten Wert, ist er Zweck an sich selbst; und die Schöpfung zeigt in so vielen Stücken „Herrlichkeit und Weisheit", dass „die Geschichte des menschlichen Geschlechts" kein „unaufhörlicher Einwurf dagegen" zu sein braucht, sondern dass es berechtigt erscheint, „einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen" (VII, 1, 334); nämlich einen Plan der Natur vorauszusetzen, demzufolge die menschliche Gattung erreicht, was das Individuum nicht erreichen kann. Das moralische Bewusstsein fordert, und die in der Natur allenthalben zu Tage tretende Weisheit beglaubigt es, dass die Geschichte den Menschen nicht als Spielball ihrer Launen behandelt, sondern ihn seiner Bestimmung entgegenführt. Dass die Beglaubigung durch die der Erfahrung sich zum Teil darstellende Zweckmässigkeit hierbei nicht ausschlaggebend sein kann, ist selbstverständlich. Der ganze Nachdruck liegt auf dem Postulat des moralischen Bewusstseins. Genug, dass die Natur „etwas Weniges" (VII, 1, 330) von einer solchen Planmässigkeit entdecken lässt.

Kants Geschichtsphilosophie ist der materiale Teil seiner Ethik. Dem nach den Normen der praktischen Vernunft beurteilenden Bewusstsein ist die Geschichte die Entwicklung der Menschheit zur Realisation der Moralität.[1]) Aus dem Pflichtbewusstsein selbst fliesst dieser Glaube an die fortschreitende Verwirklichung des Ideals der Kultur (vgl. die klaren Ausführungen in „Das mag für die Theorie richtig sein . . .", sowie Kr. d. U. § 83), sei es nun, dass diese ersteht unter der sittlichen Arbeit, oder dass sie sich durchsetzt unter

[1]) Der Kuriosität halber mag hier die neueste Auslassung des Prager Professors der Philosophie O. Willmann Platz finden: „Völlig fern liegt Kant der Gedanke einer Entfaltung der Kräfte; alle genetische Auffassung ist ihm fremd und könnte bei seiuem analytisch-kritischen Verfahren auch gar keinen Boden finden. Damit ist auch das Prinzip der Lückenlosigkeit ausgeschlossen. Bei Kant zeigt das Innere des Menschen nicht bloss Lücken, sondern geradezu Klüfte, und von einem Fortschreiten zu den höchsten Höhen des Menschentums weiss Kants selbstzufriedene, völlig individualistische und geschichtslose Moral nicht das allermindeste." („Über Sozialpädagogik" im „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik", 31. Jahrgang, Dresden, Kaemmerer, 1899, S. 318.)

dem Antagonismus von Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, und gerade durch ihn (VII, 1, 321 f.).

Für die theoretische Geschichtswissenschaft sind solche geschichtsphilosophische Gedanken freilich von zweifelhaftem Wert. Sie richten Schaden an, wenn sie als wissenschaftliche Erklärungsprinzipien gebraucht werden, und Lamprecht beklagt mit Recht, dass dies geschehen ist. Nur dass jene Historiker der mehrfach ausgesprochenen Meinung Kants direkt entgegen gehandelt haben, der sehr wohl gewusst und selbst gelehrt hat, dass der Zweck seinem Begriff nach etwas bloss subjektives ist und folglich kein objektiver Erklärungsgrund sein kann. Zweckmässigkeit gewährt von der theoretischen Seite gesehen nur eine Erklärung nach Analogie (Prol. § 58), sie ist nur eine subjektive Maxime der Urteilskraft (Kr. d. U., Einleitung V). Freilich ist gerade auch in theoretischer Hinsicht die Anerkennung dessen, dass eine Bestimmung des objektiven Verhältnisses selbst für uns nicht mehr möglich ist, und dass wir uns darum bescheiden müssen, es nach dem zu bestimmen, was es für uns ist, es so zu denken, als ob es bestimmbar wäre, nichts Kleines. Immer aber bedeutet der Zweckbegriff hier nur eine Grenze: für den ganzen Menschen, der sich nicht bloss erkennend verhält, bedeutet er mehr. Die Frage, wozu die Menschheit eigentlich da ist und ihr geschichtliches Dasein führt, kann theoretisch mit dem Hinweis darauf abgeschlagen werden, dass der Zweck keine Kategorie des objektiven Bestimmens ist. Darum aber verstummt sie doch nicht.

Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant.[1])

Zur Feier seines hundertjährigen Todestages.

(† 24. Februar 1799.)

Von Dr. Arno Neumann.

„Die Frage: soll man selbst philosophieren? muss, dünkt mich, so beantwortet werden, als eine ähnliche: soll man sich selbst rasieren? Wenn mich jemand darüber fragte, so würde ich antworten: wenn man es recht kann, ist es eine vortreffliche Sache" (Reclam S. 41). Lichtenberg.

Der Mann, über den ich unter philosophischem Gesichtspunkte einige Angaben und Bemerkungen zu machen unternehme, Georg Christoph Lichtenberg, wird fast überall, wo man überhaupt etwas von ihm weiss, ausschliesslich als eine Grösse der Litteraturgeschichte im engeren Sinne gewürdigt. Man preist ihn

---

[1]) Generalquelle ist zur Zeit: Georg Christoph Lichtenbergs Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe. 8 Bde., 16°, Göttingen (Dieterich). 2. Aufl. 1844—47, 3. Aufl. 1867. Dazu als Nachlese: Dr. Fr. Lauchert, G. Chr. Lichtenbergs schriftstellerische Thätigkeit in chronologischer Übersicht dargestellt. Gr.8°, ebenda 1893. Wohlteilste Sammlung und daher, soweit sie ausreicht, regelmässig von uns citiert: Georg Christoph Lichtenbergs ausgewählte Schriften. Herausg. von Eugen Reichel (Eugen Leyden). Leipzig (Reclam) 1879. — Sonst noch zum handlichen Gebrauche: Lichtenbergs auserlesene Schriften mit Kupfern von Chodowiecky. Herausg. von Chr. S. Krause. Bayreuth 1800; Spiele des Witzes und der Laune, aus Lichtenbergs Schriften gezogen. Pesth 1816; Gustav Jördens, G. Chr. Lichtenbergs Ideen, Maximen und Einfälle. Nebst dessen Charakteristik. Leipzig 1827 ff.; H. Doering, Lebensumrisse etc. Quedlinburg und Leipzig 1840, S. 293—358; Ed. Grisebach, Gedanken und Maximen aus Lichtenbergs Schriften (mit biographischer Einleitung). Leipzig 1871; F. Bobertag, Lichtenberg, O. Hippel und Blumauer (J. Kürschners „Deutsche National-Litteratur" Bd. 141, Berlin und Stuttgart); G. Chr. Lichtenbergs ausgewählte Schriften. Herausg. und eingeleitet von A. Wilbrandt, Stuttgart 1893. — Soeben veröffentlicht Professor Albert Leitzmann (Jena), Aus Lichtenbergs Nachlass, ungedruckte Aufsätze, Gedichte, Tagebuchblätter und Briefe. Weimar (Hermann Böhlau) 1899. XXIII und 273 S. 8°.

als einen der begabtesten deutschen Humoristen und Satiriker und giebt ihm, als einem Meister vaterländischer Prosa, den ehrenvollen Platz neben dem Klassiker Lessing.[1])

So sehr wir diese Schätzung auch teilen, so bestimmt müssen wir es doch heute am Tage der Erinnerung aussprechen, dass man damit allein von ferne nicht einem Manne gerecht wird, der bei ganz universalen Interessen zu den geistreichsten Köpfen aller Zeiten gezählt werden muss und, als Virtuos im Sinnen und Grübeln[2]), nur gehörig in seiner Eigenart genommen, wie irgend ein anderer Denker des 18. Jahrhunderts einen Besuch in seiner vielfarbigen Gedankenwelt belohnt.[3]) In diesem Vollsinne gedenkt des Zeitgenossen, mit dem er Briefe wechselte,[4]) kein Geringerer als Goethe, wenn er sagt (Hempel Bd. 29 S. 757): „Lichtenbergs Reichtum wird bewundert; ihm stand eine ganze Welt von Wissen und Verhältnissen zu Gebote, um sie wie Karten zu mischen und nach Belieben schalkhaft auszuspielen" und andermal (Hempel Bd. 19 S. 188 No. 871): „Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wünschelrute bedienen; wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen." Darum auch begegnen wir dem sonst Verschollenen bei so verschiedenen Geistern wie Kant, Schopenhauer,[5]) Lessing,[6]) Matthisson, Bürger, Platen, Schleiermacher[7]), Jacobi, Rothe u. s. f. Wenn Schopenhauers an Plato und Aristoteles anknüpfender Ausspruch richtig

---

[1]) Die beste allgemeine Zeichnung giebt R. M. Meyer, Swift und Lichtenberg, zwei Satiriker des 18. Jahrhunderts, Berlin 1886, S. 52—84.

[2]) Nachrichten und Bemerkungen des Verfassers über sich selbst (Reclam S. 19): „Ich fürchte fast, es wird bei mir alles zu Gedanken, und das Gefühl verliert sich."

[3]) Dies für Lauchert S. 3. Jede Kontroverse über die Art seines Talentes wird eigentlich unterbunden durch die vorzügliche Charakteristik der ersten Herausgeber: „Witz und Laune mit Menschenkenntnis, philosophischer Geist mit Gelehrsamkeit, Scharfsinn mit Geschmack verbunden." Neue Original-Ausgabe (N.O.A.) I. S. VIII. Vgl. S. 262.

[4]) N.O.A. VII S. 232 f. Albert Leitzmann, Briefwechsel zwischen Goethe und Lichtenberg. (L. Geiger, Goethe-Jahrbuch 18. Bd. 1897 S. 32—48) Der Gedankenaustausch bezog sich namentlich auf die Farbenlehre und war von gegenseitigen Dedikationen und Personenempfehlungen begleitet. Vgl. N.O.A. VII. S. 182.

[5]) Werke (Frauenstädt)[2] IV. S. XXV, S. 140; Parerga und Paralipomena II S. 21. Aus Sch's. Nachlass S. 462.

[6]) Vgl. Leitzmann S. 171—173. Dazu 267—269. Unter den Stellen über Lessing fehlt hier N.O.A. VII S. 103.

[7]) Lichtenberg selbst erwähnt ihn nur, N.O.A. VIII S. 12.

ist: „Es besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, dass man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlasst wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen“,[1]) so ist Lichtenberg ein eminent philosophischer Kopf gewesen, wenn er auch, im landläufigen Sinne nach Energie, Umfang und Einheitlichkeit der philosophischen Arbeit beurteilt, in den Kompendien nur als eine Seitengrösse erscheinen kann. Er gehört eben zu jenen Leuten, für die es kein allgemeines Fachwerk der Rubriken giebt, die als Individuen, ja als Sonderlings-Geister aufgefasst und genossen werden müssen.[2]) Wer sich aber einmal entschliesst, ihnen in all die Winkel und Eckchen ihrer Gedankengänge zu folgen, der empfindet einen wahren Hochgenuss und erfährt eine ganz merkliche Förderung seiner ganzen geistigen Konstitution. Vielleicht führt solch eine Erfahrung, öffentlich ausgesprochen, auch diesen und jenen andern dazu, sich eine feiertägliche Geistesdelikatesse nicht länger zu versagen.

Eine Gedankenwelt kann immer erst da einigermassen vor uns erstehen, wo man ihren Schöpfer nach Geschicken und Individualität wenigstens notdürftig kennt.[3]) Was Schopenhauers Beispiel so schlagend belegt, gilt fast noch mehr für unsern Denker, der alles so sehr mit seinen subjektiven Tinten überzieht, wie selten ein Autor (Reclam S. 17 f.). Wer nicht wüsste, dass Georg Christoph Lichtenberg, das jüngste von 18 Kindern des Oberramstadter Pfarrherrn, seit seinem achten Jahre, also seit 1750, einen verwachsenen und gebrechlichen Körper mit sich herumtrug,[4]) der würde nie die grosse Reizbarkeit seiner Nerven begreifen, die ihn dem jähen Wechsel der Stimmungen und der Laune unterwarf, ihn zum feinsten Selbstbeob-

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung B. II § 17. Vgl. dazu N.O.A. I S. 32, 104; II S. 137, 236; VII 234, 263. Fr. Schaefer, Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner. Diss. Jena 1898, S. 14; Leitzmann S. 26 (Neugierde, das „vestalische Feuer der Philosophen.“)

[2]) Vgl. den Brief an Dieterich vom 19. März 1772, gedruckt bei Grisebach, Ges. Studien³ S. 24—29.

[3]) Sonst vgl. über das Thatsächliche K. H. Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Leipzig 1808, Bd. III S. 334—64; Doering in dem oben S. 68 angeführten Buche, Ed. Grisebach, Gesammelte Studien³ S. 11—79, Max Koch, Artikel „Lichtenberg“ in Ersch und Grubers „Allg. Encycl. d. Wiss. u. Künste“ (E.W.K.). — Sehr dürftig die A.D.B. Bd. 18. — J. Wackernell (Innsbruck) bereitete schon 1889 eine Biographie vor.

[4]) Man leitete ihn von einem frühen, durch die Leichtfertigkeit einer Wärterin herbeigeführten Falle her. Autobiographie S. 7, 32 u. öft. Vgl. Über Physiognomik wider die Physiognomen (Reclam S. 349), Leitzmann S. 80.

achter machte, aber zugleich auch für seine oft unüberwindliche Indolenz eine Erklärung bietet.[1]) „In allen Ansichten Lichtenbergs, über Hohes und Tiefes, liegt die Grille mit der Wahrheit, die Einbildung mit der Überzeugung, die Wärme der Phantasie und selbst des Herzens mit der Kälte des Verstandes im Kampfe“ sagt Gervinus,[2]) dessen besonderer Sympathie sich Lichtenberg erfreut. Von hier aus können wir die mancherlei Widersprüche und Risse in seinen Gedanken verstehen. Nach Zeiten wunderbarer Seelenklarheit und heiterster Ruhe, da er sich auf der „Wetterseite“ seiner Natur befindet, erfasst ihn seine Krankheit, die „Pusillanimität“, um ihn zu schütteln und trübe zu machen (Reclam S. 18). Er hat „Hypochondrie studiert“. Er hat „die Fertigkeit, aus jedem Vorfalle des Lebens, er mag Namen haben wie er will, die grösstmögliche Quantität Gift zu eigenem Gebrauche auszusaugen.“[3]) Kein Wunder darum, dass er, mit Schätzen im Kopfe, ein Aufschieber wurde, oder wie er selbst sagt, „ein Procrastinateur.“

In seinen letzten Jahren — er starb noch vor Anbruch des neuen Jahrhunderts, nämlich eben am 24. Februar 1799 — hatte sich diese Seelenstimmung bis zur Menschenscheu gesteigert, welche ihn nur hinter der Fensterscheibe lauschend dem Treiben der Menschen zuschauen hiess. Bei dieser geistigen Art kam es, dass zuweilen Selbstmordgedanken wie Fledermäuse durch seine Seele flatterten.

Das alles hätten die wenigsten Menschen erfahren, wenn er nicht eine jener seltenen Persönlichkeiten gewesen wäre wie Augustin und Rousseau,[4]) die mit bewunderungswürdiger Wahrhaftigkeit und Offenheit ihr Innerstes ausbreiten. „Es ist dies ein noch ziemlich unbetretener Weg zur Unsterblichkeit“ sagt er selbst darüber in einem Aperçü. Aber gerade so hat er uns den ganzen Reichtum seiner Seele erschlossen. Wir sehen noch überall, wie er seine Gedankenfäden an die Elemente einer grossartigen Bildung anknüpft.[5]) Von Haus aus war Lichtenberg Mathematiker und Physiker. Für beide Fächer hatte ihm noch sein Vater, zuletzt Generalsuperintendent in

[1]) Autobiographie, Reclam S. 82. Briefe aus England (Reclam S. 265). Fast in allen Privatbriefen (N.O.A. VII und VIII).

[2]) Gesch. der deutschen Dichtung Bd. V⁵ S. 195.

[3]) Vgl. Briefe von Goethe vom 7. Okt. 1793 und 17. Sept. 1796; Reclam S. 16, 107 f., N.O.A. III S. 5.

[4]) Reclam S. 115 f.

[5]) Vgl. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts⁴, 3. Buch S. 412.

Darmstadt, eine starke Neigung eingepflanzt. Seine Leistungen auf diesen Gebieten brachten ihm denn schon mit 27 Jahren[1]) den Göttinger Lehrstuhl. Bis zu seinem Lebensende hat er ihn, inzwischen Ordinarius geworden (1775), innegehabt. Aber von diesem Centrum aus verbreitete er sich über Litteratur, Malerei, Schauspielkunst, Geschichte und Politik, Anthropologie und Pädagogik und wandte, was für uns heute die Hauptsache ist, gleich seinem ganzen Zeitalter seine tiefsten Interessen den philosophischen Problemen zu. Das erste Zeugnis für seine Begabung in dieser Richtung war seine Rede beim Gymnasialabgange in Darmstadt im Jahre 1763, welche uns leider nicht erhalten ist. Sie handelte in Versen „Von wahrer Philosophie und philosophischer Schwärmerei". Später finden wir in seinen Schriften eine ganze Musterkarte von alten und neuen Philosophen gekannt und besprochen, besonders aber die deutschen, englischen und französischen des eigenen Jahrhunderts bis auf die kleinen und kleinsten. Manche feine philosophiegeschichtliche Bemerkung fällt dabei ab.[2]) Abgesehen von den Gedankenspänen zur Kant-Erläuterung und Kant-Kritik, und über Spinoza, auf die wir später kommen werden, handelt es sich dabei vornehmlich um die bekannte Cartesinsbeurteilung (Reclam S. 74 f.): Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis."[3]) Er hat dabei keinen Denker ex professo studiert. Aber unendlich viel gelesen hat er, selbst desultorisch zu Zeiten, so sehr er immer vor dem blossen Aufnehmen fremder Gedanken warnt.[4]) Hören wir nur eine von jenen

[1]) Reclam S. 24. Also wohl mit Grisebach S. 16, Koch in Ersch und Grubers E.W.K., S. 348a ff. Meyer S. 60 und Bobertag, Deutsche Nat. Lit. (Kürschner), Bd. 141 S. 5 f. im Jahre 1769, nicht erst 1770.

[2]) Ich habe für ca. 30 Denker Zusammenstellungen gemacht, für die in diesem Zusammenhange natürlich kein Raum ist. Vgl. aber wenigstens Reclam S. 57 über die neue Akademie, N.O.A. I S. 158 über Leibniz, S. 280 über Herder.

[3]) Vgl. Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. III[5] S. 54.

[4]) Reclam S. 22, 26, 38, 46, 81, 142. N.O.A. I. S. 128, II S. 131. Über seine Maximen beim Lesen belehrt geistvoll der Brief an Goethe v. 15. Januar 1796.

geistreichen und geschmackvollen Stellen[1]), wo er seine Wissbegierde beschreibt: „Wenn es ein Werk von etwa zehn Folianten gäbe, worin in nicht allzugrossen Kapiteln jedes etwas Neues, zumal von der spekulativen Art, enthielte; wovon jedes etwas zu denken gäbe, und immer neue Aufschlüsse und Erweiterungen darböte: so glaube ich, könnte ich nach einem solchen Werke auf den Knieen nach Hamburg rutschen, wenn ich überzeugt wäre, dass mir nachher Gesundheit und Leben genug übrig bliebe, es mit Musse durchzulesen!"

Bedeutende Erweiterung seines Horizontes verdankte er daneben seinen zwei Reisen nach England in den Jahren 1770 und 1774/75.[2]) wo man ihm hohe Ehren erwies. Sein späterer Hofratstitel stammte von diesem Lande (1788). Sein Lebtag hat er für das ihm so kongeniale England eine besondere Vorliebe gehabt und für seine deutsche Heimat dort Vorbildliches gefunden.[3]) Mit dem damaligen Deutschland war er dagegen sehr unzufrieden. Gegen seine Sentimentalität,[4]) sein Kraftgenietum[5]) und seine Physiognomen[6]) hat er die schärfsten Waffen des Geistes, beissenden Spott und sprühenden Witz, geführt.

„Selbst keine Zauberrüstung schützte,
Wenn er den Pfeil der Wahrheit spitzte."

Natürlich geschah es, dass er dabei die Fackel der Wahrheit nicht tragen konnte, ohne einem Lavater, Voss, Zimmermann, Ziehen und manchem andern den Bart zu versengen. Was ihm bei solchen Fehden an Schriften und Flugblättern entstand, war es neben seinen wissenschaftlichen Abhandlungen und Journalartikeln, womit er sich

---

[1]) Autobiographie (Reclam) S. 31. Vgl. N.O.A. I S. 127, II S. 195.

[2]) Über Physiognomik wider die Physiognomen (Reclam) S. 341 ff.

[3]) Briefe aus England (an H. Chr. Boie), Reclam S. 265—321. Über den deutschen Roman (Reclam) S. 497—502. N.O.A. I S. 215, 217, II S. 17 f., 118 f.

[4]) Goethes Werther und seine Verwandten hat er als ungesund verworfen. Vgl. Über die Macht der Liebe (Reclam) S. 502—510. Reclam S. 174 f., 442 N.O.A. I S. 305, auch 304; Leitzmann S. 128. Seine Stimmung drückt aus der Satz: „Ein Drei-Groschen-Stück ist immer besser als eine Thräne." Doch vgl. die abschliessenden Erörterungen Leitzmanns S. 251—255.

[5]) Parakletor oder Trostgründe für die Unglücklichen, die keine Original-Genies sind (Reclam S. 491—497), vgl. 272, 434 ff. N.O.A. I S. 255, II S. 10, 95. Namentlich die Nachtreter Klopstocks und Shakespeares trifft seine Geissel.

[6]) Über Physiognomik wider die Physiognomen. Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis (Reclam S. 334—385). Dazu Anhänge und Nachspiele. Auch das Fragment von Schwänzen S. 412—419 etc. Vgl. Doering S. 322—332, Leitzmann S. 215 f.

bei der Mitwelt einen gefeierten Namen erwarb. Denn seine geist- und witzreichen Kommentare zu Hogarths Kupfern, welche heute untrennbar mit seinem Namen verbunden sind, fallen erst in die letzten Jahre seines Lebens.[1]) So ergötzlich und reich an geschmackvollen Pointen nun auch all jene Kinder der Federfeldzüge sind, so sind sie doch vornehmlich von zeitgeschichtlichem Interesse. Seine Grösse, welche den Tag überdauert, müssen wir wie zwei der neuesten Editoren, Grisebach und Bobertag, mit dem alten K. H. Jördens[2]) in seinen posthumen Schriften finden, welche unmittelbar nach seinem Tode in der ersten Gesamtausgabe (1800—1806) mit ans Licht kamen. Sie sind aber zugleich die wesentlichen Quellen seiner Philosophie. Handelt es sich dabei nun etwa um ein nachgelassenes tiefsinniges Systemwerk? Wer sollte das bei Lichtenbergs Individualität erwarten? — Er konnte überall nur Fragmentist sein. Es widerstrebte seiner so reichen Natur, sich zur Einheit, zum Zusammenhang, zur Schulmässigkeit zusammenzufassen (Reclam S. 22f.). Einmal sagt er: „Wenn ich doch Kanäle in meinem Kopfe ziehen könnte, um den inländischen Handel zwischen meinem Gedankenvorrate zu befördern! Aber da liegen sie zu Hunderten, ohne einander zu nützen.“ „Könnte ich das alles, was ich zusammengedacht habe, so sagen, wie es in mir ist, nicht getrennt, so würde es gewiss den Beifall der Welt erhalten.“ Andermal hat er sein eigenes Wesen besser erfasst und beruft sich, wenn auch in humoristischem Zusammenhange auf die Autorität Bacos von Verulam, der es in seinem schönen Buche de augmentis scientiarum ausspreche; dass in einer Wissenschaft nicht viel mehr geleistet werde, sobald man sie systematisiere.[3])

Nur einige Hunderte von Aphorismen liegen darum vor uns als vornehmster Ausdruck der Lichtenbergischen Gedankenwelt; aber eine wunderbare Fülle des Geistes ist in ihnen gebunden. Mit jedem Jahre wachsen ihre Reize: ein Vorzug, den sie mit dem Klassischen teilen. Es gilt eben von Lichtenberg eines seiner eigenen Worte: „Es giebt geschickte Leute, die ihre chymischen Versuche im Kleinen anstellen, und richtigere Sachen herausbringen als andere, die sehr viel Geld darauf zu verwenden haben“ (Reclam

---

[1]) Die Zeit legt fest der Brief an Goethe vom 18. April 1794.

[2]) Denkwürdigkeiten etc. aus dem Leben der vorzüglichsten deutschen Dichter und Prosaisten Bd. II S. 226; vgl. Ed. Grisebach, Ges. Studien,[3] Leipzig 1884, S. 63ff.; Bobertag S. 7f.

[3]) Patriotischer Beitrag zur Methyologie der Deutschen (Reclam) S. 213, vgl. N.O.A. I S. 54. Dazu Grisebach S. 73ff.

S. 106). Aus seinen memorandum books, seinen „Sudelbüchern“, wie er sie selbst nannte,[1]) aus seinem Zettelkasten, wie man heute sagen würde, sind diese philosophischen Rhapsodien, Gedankenspäne, Beobachtungen, Urteile und Maximen wiederholt herausgegeben worden (vgl. N.O.A. I S. XVIf.). Es sind bunte Bruchstücke einer grossen Konfession. Aus ihnen müssen wir also eine Übersicht über sein „Gedankensystem“ oder besser seine „Denkungsart“ zu gewinnen versuchen. Auch für uns behält er dabei allerdings nicht selten recht mit seinem Ausspruche: „Einen Menschen recht zu verstehen, müsste man zuweilen der nämliche Mensch sein, den man verstehen will“ (Reclam S. 53 vgl. N.O.A. I S. 133f.).

Wenn wir über solchem Unternehmen von Lichtenberg vernehmen: „Wenn ich zuweilen in einem meiner alten Gedankenbücher einen guten Gedanken von mir lese, so wundere ich mich, wie er mir und meinem System so fremd hat werden können, und freue mich nur so darüber, wie über einen Gedanken eines meiner Vorfahren“,[2]) so muss sofort der Wunsch aufsteigen nach einem Einblicke in sein philosophisches Werden. Der ist uns aber leider nicht ohne Schuld der ersten Herausgeber L. Chr. Lichtenberg und Fr. Kries[3]) fast unmöglich gemacht worden. Denn sie haben alle chronologische Folge zu Gunsten einer oft sehr fragwürdigen Sacheinteilung verwischt. So lässt sich nur noch ein Grosses als Grundlage der Betrachtung festlegen: Man kann in Lichtenbergs Entwicklung deutlich eine vorkantische und eine nachkantische Epoche unterscheiden.[4]) Auch für ihn ist der grosse Königsberger zum Coper-

---

[1]) Vgl. zu ihrer Charakteristik N.O.A. I. S. IX ff., XVII, VII S. 21.

[2]) Reclam S. 29, Leitzmann S. 52. Vgl. N.O.A. I S. 224: „Man muss seine Philosophie alle 10 Jahre neu bewerfen lassen.“

[3]) Lichtenbergs vermischte Schriften. 9 Bde. Göttingen 1800—1806. Trotz N.O.A. I S. IV f., X f., XVI, XIX und XXIII pflichten wir Grisebach (S. 65) und Bobertag (S. 7) in diesem Urteile bei. Es ist eine schöne Aussicht, dass Albert Leitzmann, der durch einen glücklichen Zufall die für unerreichbar gehaltenen Originalpapiere in die Hände bekam, nun eine planmässige Auswertung des Nachlasses verspricht (Aus Lichtenbergs Nachlass S. V ff.). Dadurch wird hoffentlich vieles aufgehellt und sicher gestellt werden, was man z. Z. nur, mühsam combinierend, erschliesst.

[4]) Ed. Grisebach S. 74 f. und L. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, S. 555, bahnen das richtige Verständnis an. Doch verwischt des letzteren Darstellung die gewonnene Einsicht völlig. Die Sache kurzer Hand abthun kann man nur, wenn man wie Schaefer S. 27 ff. das ganze genetische Moment verkennt. „Leitende Grundsätze“ will aber auch er S. 34 aufsuchen, obwohl er das vorher bei einem L. für aussichtslos hielt.

nicus geworden. Im Jahre 1798 nennt er die Kantische Philosophie das einzig wahre Weltsystem, die einzig wahre Philosophie.[1] Wie bedeutend und doch im Gegensatze zu der Masse der „Kantnachtreter" undogmatisch seine Auffassung in diesem Schlussstadium ist, beweist der letzte Brief an seinen Bruder Ludwig Christian vom 18. Februar 1799: „Dein Antikantianismus hat mich herzlich gefreut, da ich jetzt weiss, wie Du die Sache nimmst. Er für seine Person ist gewiss ein grosser, und was wohl eben so viel wert ist, ein wohlmeinender, rechtschaffener Mann. Seine Kritik der reinen Vernunft ist das Werk eines 30jährigen Studiums. Er hat lange über philosophische Systeme Vorlesungen gehalten, dadurch sind ihm eine Menge von Dingen freilich geläufig geworden, die es unzähligen Menschen, selbst von Geiste, nicht sind, wenigstens nicht zu dem Grade. Daher spricht er oft undeutlich, ehe man mit ihm bekannt wird. Selbst K . . . r[2] weiss daher oft nichts gegen ihn vorzubringen, als dass Leibniz z. B. so etwas schon vor 100 Jahren gesagt. Aber Kant giebt sich auch nicht für den Erfinder von allem aus, er verbindet nur, was grosse Männer längst einzeln gesagt und gedacht haben, und zeigt, warum man so denken und sprechen müsse. Bekanntlich hat Aristarch von Samos mehr als 1000 Jahre vor Copernicus gelehrt, dass die Sonne stille stehe und die Erde um sie herumlaufe, aber das waren einzelne Lichtblicke, die sich in dem übrigen Wust von Dunkelheit wieder verloren. Kant spielt einmal, wenn ich nicht irre, in der Vorrede zu seiner Kritik der reinen Vernunft, auf so etwas mit grosser Feinheit an.[3] Das Gleichnis hält Stich. Man hat bisher geglaubt, wir seien das Werk der Dinge ausser uns, von denen wir denn doch nichts wussten und wissen konnten, als was unser Ich uns angab. Wie also, wenn es gerade die Natur unseres Wesens wäre, was diese Welt eigentlich macht? Hier ist Umlauf und Umdrehung der Erde um die Achse dem Umlaufe der Sonne und des Sternenheeres um sie entgegengestellt. Er giebt ja alles auf die Probe. Ein dogmatisierender Kantianer ist gewiss kein echter. Selbst Fichte, quod pace tua dixerim, hat mehr wider

---

[1] N.O.A. I S. 71, 81, 85 ff., 89, 93 f., 97, 100 ff., 105, 107, 286. Reclam S. 73, 75 ff.

[2] Vermutlich ist Lichtenbergs Lehrer, Kollege und Freund, der bekannte Mathematiker Kaestner gemeint. Lichtenberg kürzt diesen oft erwähnten Namen sehr verschieden ab. Auch das Original, von dem ich durch die Güte des Herrn Dr. Schüddekopf eine Collation gesehen habe, hat nur K . . . r.

[3] Lichtenberg denkt richtig an Kr. d. r. V. (Reclam) S. 17 f., vgl. 21 Anm.

die Klugheit verstossen, als wider die Philosophie. Es war von ihm, wie mich dünkt, strafbarer Mutwille, jetzt so zu sprechen, und wird es wohl immer bleiben. Wir feineren Christen verachten den Bilderdienst, das ist, unser lieber Gott besteht nicht aus Holz und Goldschaum, aber er bleibt immer ein Bild, das nur ein anderes Glied in eben derselben Reihe ist, feiner, aber immer ein Bild.[1]) Will sich der Geist von diesem Bilderdienst losreissen, so gerät er endlich auf die Kantische Idee. Aber es ist Vermessenheit, zu glauben, dass ein so gemischtes Wesen, als der Mensch, das alles je so rein anerkennen werde. Alles, was also der eigentlich weise Mensch thun kann, ist, alles zu einem guten Zweck zu leiten und dennoch die Menschen zu nehmen, wie sie sind. Davon scheint Herr F.[ichte] nichts zu verstehen, und in dieser Rücksicht ist er ein voreiliger Thor!"[2]) Zuvor können wir noch an mancherlei Äusserungen erkennen, wie er nur allmählich in das Kant-Verständnis hineinwächst. So sagt er einmal (Reclam S. 55): „Ich glaube, dass, sowie die Anhänger des Herrn Kant ihren Gegnern immer vorwerfen, sie verständen ihn nicht, so auch manche glauben, Herr Kant habe Recht, weil sie ihn verstehen. Seine Vorstellungsart ist neu und weicht von der gewöhnlichen sehr ab; und wenn man nun auf einmal Einsicht in dieselbe erlangt, so ist man auch sehr geneigt, sie für wahr zu halten, zumal da er so viele eifrige Anhänger hat. Man sollte aber dabei immer bedenken, dass dieses Verstehen noch kein Grund

---

[1]) Hierin liegt ein tiefsinniger religionsphilosophischer Gedanke der Gegenwart angedeutet: die symbolisierende oder semiotische Thätigkeit der religiösen Phantasie.

[2]) Vgl. hierzu den Brief an Kant vom 9. Dezember 1798:

„. . . Die Freude, die mir jede Zeile, die ich von Ihnen erhalte, zu jeder Zeit macht, wurde diesmal durch einen Umstand vermehrt, der meinem kleinen häuslichen Aberglauben gerade recht kam: Ihr vortrefflicher Brief war vom ersten Juli datiert, und dieser Tag ist mein Geburtstag. Sie würden gewiss lächeln, wenn ich Ihnen alle die Spiele darstellen könnte, die meine Phantasie mit diesem Ereignisse trieb. Dass ich alles zu meinem Vorteile deutete, versteht sich von selbst. Ich lächle am Ende darüber, ja sogar mitten darunter, und fahre gleich darauf wieder damit fort. Ehe die Vernunft, denke ich, das Feld bei dem Menschen in Besitz nahm, worauf jetzt noch zuweilen diese Keime sprossen, wuchs manches auf demselben zu Bäumen auf, die endlich ihr Alter ehrwürdig machte und heiligte. Jetzt kommt es nicht leicht mehr dahin. Es freute mich aber in Wahrheit nicht wenig, mich gerade Ihnen, verehrungswürdiger Mann, gegenüber auf diesem Aberglauben zu ertappen. Er zeugt auch von Verehrung und zwar von einer Seite her, von welcher wohl, ausser dem Kantschen Gott, alle übrigen stammen mögen."

ist, es selbst für wahr zu halten. Ich glaube, dass die meisten über der Freude, ein sehr abstraktes und dunkel abgefasstes System zu verstehen, zugleich geglaubt haben, es sei demonstriert."[1]) Auch die Betrachtung (N.O.A. I, S. 107): „Man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, ebenso wenig lernen als das Seiltanzen" erlaubt einen Rückschluss. Vielleicht darf man auf Grund seiner selbstbiographischen Notizen das Jahr 1791 für das eigentliche Revolutionsjahr in seiner Gedankenökonomie ansehen.[2]) Ich meine das natürlich von ferne nicht so, als wenn er damals erst auf Kant aufmerksam geworden wäre. Denn er sagt selbst in seinem ersten Briefe an Kant, auf den wir nachher näher kommen werden, dass er seit 1767 Kantische Schriften gelesen habe. Aber dass er sich deswegen durchaus nicht, wie Grisebach (S. 74f.) annimmt, „seit die Kritik der reinen Vernunft erschienen war," also seit 1781, ausschliesslich mit Kantischer Spekulation beschäftigte, beweist gerade sein hochinteressanter Brief an Ramberg vom 3. Juli 1786, in dem wir ihn, wie nur je, auf Spinoizistischen Gedankengängen treffen. Erst 1787 begegnen wir dann, gelegentliche Bekenntnisse nicht gerechnet, datierbaren Verhandlungen mit Bürger über Kant. Bürger, für den Kant nach Mollys Tode „ein Heiland" geworden war,[3]) plante im Wintersemester 1787/88 in Göttingen Vorlesungen über Kantische Philosophie.[4]) L. redete ihm zu, verlangte aber um des Göttingschen Antikantianismus, der „geschmälzten Wassersuppenphilosophie" willen „die leichteste Darstellung dieser Philosophie", und Bürger ist

[1]) Vgl. N.O.A. I, S. 93, 95.

[2] Reclam S. 19 f., vgl. N.O.A. II., S. 89.

[3]) Vgl. dafür die charakteristische Stelle aus Bürgers Briefen an Oesfeld vom 14. Mai 1787 (A. Strodtmann, Briefe von und an Bürger III S. 185): „Geben Sie sich denn wohl noch mit der spekulativen Philosophie ab? Und haben Sie Kants, des Gewaltigen, Schriften gelesen? Es ist von allen, die ich kenne, der erste und einzige, dessen Philosophie die Forderungen meiner Vernunft befriedigt hat. Seine Kritik der reinen Vernunft, mein tägliches Erbauungsbuch, ist das wichtigste, was je in diesem Fache geschrieben worden ist. Die hiesige hochlöbliche philosophische Fakultät ist zwar anderer Meinung; das kommt aber daher, weil ein Mann wie Kant leicht dreissig solcher philosophischen Fakultäten zum Morgenbrot bei der Tasse Thee aufzuschlingen imstande ist. Ich danke Gott für diesen Mann, wie für einen Heiland, der die arme gefangene Vernunft endlich aus den unerträglichen Ketten dogmatischer Finsternis glücklich erlöset hat." Dazu Bürgers Brief an Born vom 5. Februar 1788 (Strodtmann III S. 192—195).

[4]) Vgl. L. an Bürger vom 17. Juli 1787 (Strodtmann III S. 187 f.). Dazu auch Grisebach S. 56 und 143 f.

diesem Rate gefolgt. In dieselbe Zeit gehören auch die Kant verteidigenden, abfälligen Äusserungen über Meiners' Grundriss der Seelenlehre (Brief an Bürger N.O.A. VII S. 72. Strodtmann III S. 188). Aber die Beziehungen L.s zum Kantischen Denken erscheinen damals noch als mehr gelegentlich und halbfertig. Man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass erst die persönliche Bekanntschaft mit dem grossen Königsberger durchschlagend wirkte. Persönlich heisst hier natürlich nur brieflich. Kant ergriff, wohl durch den von Lichtenberg herausgegebenen Erxleben, welchen er zumeist seinen Vorlesungen über theoretische Physik zu Grunde legte, gewonnen, die Initiative etwa im Oktober des Jahres 1790.[1]) Sein Brief ist uns leider nicht erhalten; aber, wir wissen, dass er dem Göttinger Physiker den jungen Mediziner Jachmann empfahl. Dies geht aus L.s Antwort vom 30. Oktober 1791 hervor, welche um ihrer für das Verhältnis beider Männer grundlegenden Bedeutung willen, hier wenigstens teilweise Platz finden muss. L. schreibt hier eingangs: „Vergeben Sie, verehrungswürdiger Herr, einem armen Nervenkranken, dass er die Zuschrift eines Mannes, den er schon so lange über alles schätzt, so spät beantwortet. Was mich bei dieser Schuld immer, vor mir selbst wenigstens, etwas rechtfertigte, wenn sie mich zu hart zu drücken anfing, war das Vertrauen auf die Freundschaft unseres vortrefflichen Herrn Dr. J[achmann], der Ihnen sowohl meine seltsamen Umstände erklärt, als Sie auch von dem Enthusiasmus überzeugt haben wird, womit ich Sie, teuerster Mann, verehre. Herrn Dr. J[achmann]s Schilderung von ersteren selbst etwas zuzusetzen, hindern mich eben diese Umstände selbst, etwa so wie beym Lessing, dem Heldensänger der Faulheit, die Heldin selbst bey der zweyten Zeile dem Sänger den Mund stopft und statt alles, was ich über letzteren sagen könnte, empfangen Sie hier aus dem Innersten meines Herzens die Versicherung: dass es meine ganze Meinung von mir selbst nicht wenig erhöht hat, dass ich Ihre Schriften schon im Jahre 1767 mit einer Art von Prädilektion gelesen, und dass ich bey der Erscheinung Ihrer Kritik, so bald ich nur davon so viel gefasst hatte, um zu sehen, wo alles hinaus wollte, gegen einige meiner Freunde schriftlich und mündlich erklärt habe: gebt Acht, das Land, das uns das wahre System der Welt gegeben hat, giebt uns noch das befriedigendste

[1]) Zur Geschichte dieses Briefwechsels verdanke ich wesentliche Fingerzeige Herrn Oberbibliothekar Dr. Reicke.

System der Philosophie. Das waren meine Worte, ob ich gleich noch nicht alles übersah; und mit diesen Gesinnungen schrieb ich auch jene, im Taschen-Kalender, die Ihnen zu Gesicht gekommen sind. Ich rechnete auf diesen Umstand nicht, sondern schrieb sie, weil ich glaubte, sie Ihren grossen Talenten nach meiner Überzeugung schuldig zu seyn."[1]) Dieser Brief, ebenso wie zwei solche von Alexander von Humboldt an Lichtenberg vom 3. Oktober 1790 und 21. April 1792 (Leitzmann S 177 ff.) stimmen zu unseren Aufstellungen über die Bedeutung des Jahres 1791. Zum zweitenmale schrieb dann Kant an den Göttinger Verehrer in der ersten Hälfte des Jahres 1793 und übersandte ihm dabei seine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (vgl. N.O.A. VII S. 182). Das damalige Schriftstück ist uns leider nicht erhalten. Denn der Briefentwurf, welchen Schubert XI S. 163f. abdruckt, ist — wie mir Herr Dr. Reicke nachweist — nicht an L., sondern an seinen Kollegen Kästner zu adressieren.[2]) L. sandte darauf Gegendedikationen ohne Brief, wie ein ungedrucktes, vielleicht an Dr. Jachmann gerichtetes Schreiben (in der Wiener Hofbibliothek XLVI, 132) vom 14. Januar 1795 anzeigt. Erst aus dem Jahre 1798 haben wir schliesslich noch zwei Dokumente über die direkten Beziehungen beider Männer, die beiden schon angezogenen Briefe, Kants vom 1. Juli und L.s vom 9. Dezember.[3]) In dies eben skizzierte Zeitschema hat man alle obigen geistigen Berührungen und Befruchtungen beider Denker einzuordnen.

Wie wir oben in seinem Urteil über Fichte bemerken können, hat L. dabei, wie Kant selber Momente, in denen er dem absoluten Idealismus zuneigt.[4])

In seiner vorkritischen Zeit steht der Spinozismus im Mittelpunkte seiner Gedanken.[5]) Gewiss im Gefolge Jacobis und Lessings

---

1) Vgl. Dörpt. Beiträge (von Karl Morgenstern) Jahrg. 1816, 1. Hälfte S. 105—107. — Dass die Schätzung der beiden Männer eine gegenseitige war, bezeugt u. a. folgendes merkwürdige Wort aus Kants Opus postumum XXI, 361: „Die reine Anschauung a priori muss, nach Lichtenberg und Spinoza, vor der empirischen (der Wahrnehmung) vorangehen."

2) Danach würde sich Vaihinger, Komm. z. Kants K. d. r. V. I S. 141 und 462 modifizieren.

3) Man findet sie ganz abgedruckt bei Schubert XI S. 164—167.

4) Dazu Reclam S. 29, 63; N.O.A. I, S. 121. Dagegen I, S. 89.

5) Reclam S. 28, 47, 61, 514; N.O.A. I, S. 66 f. Vgl. E.W.K. Sekt. S. 349a. Noch im Jahre 1786 schreibt er in einem Briefe an Ramberg unter dem 3. Juli (N.O.A. VIII S. 151 f.): „Kaum hatte sich Herr Lavater nieder-

ist L., wie Schleiermacher auch, einer der ersten Erneuerer jenes lange geächteten grossen Denkers geworden (N.O.A. I, S. 291; Leitzmann S. 177). Daneben umflutet ihn aber, nach der synkretistischen Art der Zeit, ein verdünnter, mit allerlei andern, namentlich englischen, Denkelementen versetzter Wolfianismus.[1])

Der Zug der Zeit zum Eklektizismus und zur Popularität zeigt sich dabei natürlich ganz besonders stark, bei solch einem launigen und schöngeistigen Kopfe, wie L.[2])

Mit dem Vorausgehenden ist der Zeitabschnitt, in welchem unser Denker lebte, schon als der der Aufklärung bezeichnet. Er lässt es auch nicht zweifelhaft, dass es ihm um die „Aufklärung in allen

---

gesetzt (Less war mit dabei), so kamen wir von ohngefähr auf Mendelssohn, Lessing, Jacobi und Spinozismus zu sprechen. Da ich nun (offenherzig) den Spinoza seit der Zeit, da ich ihn verstand, für einen ganz ausserordentlichen Kopf hielt, so nahm ich mir, zwischen diesen beiden Theologen vor, mich seiner anzunehmen. Ich sagte also, dass ich glaubte, tieferes Studium der Natur, noch Jahrtausende fortgesetzt, werde endlich auf Spinozismus führen, welches dieser grosse Mann vorausgesehen. So wie unsere Kenntnis der Körperwelt zunehme, so verengerten sich die Grenzen des Geisterreichs. Gespenster, Dryaden, Najaden, Jupiter mit dem Bart über den Wolken etc. seien nun fort. Das einzige Gespenst, was wir noch erkannten, sei das, was in unserm Körper spuke und Wirkungen verrichte, die wir eben durch ein Gespenst erklärten, so wie der Bauer das Poltern in seiner Kammer; weil der hier, so wie wir dort, die Ursache nicht erkennte: träge Materie sei ein blosses menschliches Geschöpf und etwa bloss ein abstrakter Begriff; wir eigneten nämlich den Kräften eine träge Basis zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennten, als eben diese Kräfte. Die träge Basis sei bloss Hirngespinnst. Daher rühre das infame Zwei in der Welt. Leib und Seele, Gott und Welt. Das sei aber nicht nötig. Wer habe denn Gott erschaffen? Der feine Organismus im tierischen und Pflanzenkörper rechtfertige nur, hier Bewegung dependent von der Materie anzunehmen. Mit einem Wort alles, was sei, das sei Eins, und weiter nichts! Ἓν καὶ πᾶν, Unum et omne. Wissen Sie wohl, was Lavater sagte, der mir unglaublich aufmerksam zugehört: Das glaube er auch. Nur machte er einige Einwürfe, auf die er selbst nicht viel rechnete und die alle aus dem christlichen System flüchtig hergeholt waren. . . . . . Nachdem er weg war, fand ich einen grösseren Zusammenhang zwischen diesen Umständen, als ich anfangs erwartet hatte: Er hielt bis jetzt Jesum Christum für wahren Gott, daraus fliesst sein Wunderglaube; findet er den falsch, so ist das andere Extremum Spinozismus; und ich glaube, er ist auf dem Punkt, jenen falsch zu finden."

[1]) Wie Kant ihn hiervon frei macht, zeigt die Stelle in Reclam S. 62 f. Vgl. S. 79, 346; Meyer S. 70. Über Moses Mendelssohn vgl. N.O.A. VII S. 98 ff. und Leitzmann S. 88—92, 219 f.

[2]) N.O.A. I S. 299, 306, 327; II S. 23, 99, 128. Leitzmann S. 24, 46 f.

Ständen" zu thun ist.[1]) Zu diesem Zwecke, meint er, sei die Lüftung einer Nation unumgänglich nötig, „denn was sind die Menschen anders als alte Kleider?" Also haben wir auch in L. einen jener Geister zu verehren, welche moderner Vorurteilslosigkeit und Gewissensfreiheit die Bahnen geebnet haben.[2])

Am charakteristischsten kommt das, wie billig, zum Ausdrucke in seiner Stellung zu Religion und Kirchentum. Hier gehört er zur Gemeinde der „aktiven, vernünftigen, starken" Seelen (Reclam S. 508). „Die vernünftigen Freigeister sind leichte fliegende Korps, immer voraus, und die die Gegend rekognoszieren, wohin das gravitätische geschlossene Korps der Orthodoxen am Ende doch auch kommt" (N.O.A. I, S. 103). L. hat schon als Knabe von der Religion sehr frei gedacht, allerdings nie eine Ehre darin gesucht, ein Freigeist zu sein, so wenig als darin, alles zu glauben. Denn er weiss einmal, welches Unheil schon die unüberlegte Hochachtung gegen alte Gesetze, alte Gebräuche und alte Religionen in der Welt angerichtet hat, und darum verkennt er nicht, „dass man eher den Wind wird drehen oder aufhalten, als die Gesinnungen des Menschen wird heften können."[3]) „Dass die Religion selbst Kriege veranlasst hat, ist abscheulich, und die Erfinder der Systeme werden gewiss dafür büssen müssen. Wenn die Grossen und ihre Minister wahre Religion und die Unterthanen vernünftige Gesetze und ein System hätten, so wäre allen geholfen" (R. S. 127 f). Darum sieht L. auch gar nichts so Arges darin, dass die französische Revolution der christlichen Religion einmal ganz entsagt hat. „Vielleicht war es nötig, sie einmal ganz aufzuheben, um sie gereinigt wieder einzuführen" (R. S. 135). Er selbst nimmt ja ebenso keinen Anstand, von Zeit zu Zeit einmal in Gesellschaft den Atheisten zu spielen, wenngleich nur „exercitii gratia" (R. S. 17). Denn die Vernunft, der „Funke aus dem Lichtmeer der Gottheit" (R. S. 357) muss der Massstab aller Dinge werden. Der „gesunde Menschenverstand" soll gegen alle verjährten Vorurteile gesetzt werden.[4]) „Man muss in der Welt und im Reiche der Wahrheit frei untersuchen, es koste, was es wolle, und sich nicht darum bekümmern, ob der Satz in eine Familie gehört, worunter einige Glieder gefährlich werden können" (R. S. 65 f.). Eine Offen-

---

[1]) N.O.A. I S. 48, 106, 201, 225; II S. 140, 145; III S. 55.

[2]) Hettner[4], Buch 2, S. 166 f.

[3]) Reclam S. 8, 42. N.O.A. I S. 61 f.

[4]) R. S. 47, 70, 195, 253; N.O.A. I S. 104, 135, 192; II S. 20, 157, 188; VII S. 130.

barung neben unserer Vernunft darf uns nicht blenden. Was wir gewöhnlich so heissen, kommt psychologisch folgendermassen zustande: „Wenn ich im Traume mit jemand disputiere und der mich widerlegt und belehrt, so bin ich es, der sich selbst widerlegt und belehrt; also nachdenkt. Dieses Nachdenken wird also unter der Form von Gespräch angeschaut. Können wir uns daher wohl wundern, wenn die früheren Völker das, was sie bei der Schlange denken (wie Eva), durch: „Die Schlange sprach zu mir" ausdrücken? Von der Art sind die Ausdrücke: „Der Herr sprach zu mir, mein Geist sprach zu mir." Da wir eigentlich nicht genau wissen, wo wir denken, so können wir den Gedanken versetzen, wohin wir wollen. So wie man sprechen kann, dass man glaubt, es käme von einem dritten, so kann man auch denken, dass es lässt, als würde es ausgesagt. Hierher gehört der Genius des Sokrates" (R. S. 53, vgl. S. 337). Ebenso beugt er sich keineswegs schlechthin vor den christlichen Urkunden. „Dass in einem Buche steht, es sei von Gott, ist noch kein Beweis, dass es von Gott sei; dass aber unsere Vernunft von Gott sei, ist gewiss, man mag nun das Wort Gott nehmen, wie man will." Selbstverständlich wendet er sich von hier aus auch gegen die biblischen Wundergeschichten. „Was, wie ich glaube, die meisten Deisten schafft, zumal unter Leuten von Geist und Nachdenken, sind die unveränderlichen Gesetze in der Natur. Je mehr man sich mit denselben bekannt macht, desto wahrscheinlicher wird es, dass es nie anders in der Welt hergegangen, als es jetzt darin hergeht, und dass nie Wunder in der Welt geschehen sind, so wenig als jetzt."[1])

Damit wirft er das Christentum, welches ihm eine über alles verehrte Mutter in inniger Milde ins Herz gepflanzt hatte,[2]) als solches nicht über Bord. Hören wir ihn selber! „Ich glaube von Grund meiner Seele und nach der reifsten Überlegung, dass die Lehre Christi gesäubert vom Pfaffengeschmiere, und gehörig nach unserer Art sich auszudrücken verstanden, das vollkommenste System ist, das ich mir wenigsten denken kann, Ruhe und Glückseligkeit in der Welt am schnellsten, kräftigsten, sichersten und allgemeinsten zu befördern. Allein ich glaube auch, dass es noch ein System giebt, das ganz aus der reinen Vernunft erwächst und eben dahin führt; allein es ist nur für geübte Denker und gar nicht für den Menschen überhaupt; und fände es auch Eingang, so müsste man doch die Lehre Christi

[1]) R. S. 57, vgl. 59 f., 167, 346.

[2]) K. H. Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Leipzig 1808 B. III, S. 334 f., N.O.A. II, S. 37, 96, 182. Grisebach S. 11 f.

für die Ausübung wählen. Christus hat sich zugleich nach dem Stoff bequemt, und dies zwingt selbst dem Atheisten Bewunderung ab. Wie leicht müsste es einem solchen Geiste gewesen sein, ein System für die reine Vernunft zu erdenken, das alle Philosophen völlig befriedigt hätte! Aber wo sind die Menschen dazu? Es wären vielleicht Jahrhunderte verstrichen, wo man es gar nicht verstanden hätte. — Was die Menschen leiten soll, muss wahr, aber allen verständlich sein; wenn es ihnen auch in Bildern beigebracht wird, die sie sich bei jeder Stufe der Erkenntnis anders erklären" (R. S. 54 f., vgl. N.O.A. I S. 107).[1] Das Wesentliche des Christentums ist ihm zugleich die Seele aller Religion. Die verschiedenen positiven Religionen sind ihm nur verschiedene Sprachen der natürlichen (R. S. 59). Kein Wunder drum, dass er gleich Lessing, dem er so vielfach nahe stand, die goldene Regel der Toleranz predigt. Man soll die Menschen nicht nach ihren Meinungen beurteilen, sondern darnach, was diese Meinungen aus ihnen machen (R. S. 92).

So bleibt das Neue Testament für L. „ein auctor classicus, das beste Not- und Hilfsbüchlein, das je geschrieben worden ist."[2] Nur die erklärenden Professoren dieses Auctors, die Geistlichen seiner Zeit, denen Kreuzemachen Christentum ist (R. S. 293), diese Leute einer „transscendenten Ventriloquenz" (R. S. 337) und eines subtilen Schamanismus, verfolgt er mit seinem bittersten Spotte und scheut sich nicht, ihnen mit „seiner Fackel der Wahrheit im Gedränge Bart und Kopfzeug zu versengen."[3]

Trotz solcher scharfen Kritik des überkommenen Körpers der Religion ist L. doch im innersten Grunde eine durchaus religiöse Natur. Er ist keineswegs einer jener politischen Köpfe, welche nur für die breiten Massen des Volkes die Religion erhalten wissen wollen. Er hat häufig Stunden höchster Weihe, wo er in seinen Tiefen erschauert. Ja, er kann zu Zeiten mit Inbrunst beten, und hat den neunzigsten Psalm nie ohne ein erhabenes, unbeschreibliches Gefühl lesen können. „Ehe denn die Berge worden" u. s. w. ist für ihn unendlich mehr als: „Sing', unsterbliche Seele", die Anfangsworte des Messias Klopstocks (R. S. 8, 12). Ein tief-religiöser Geist weht uns entgegen aus der kleinen Abhandlung, die er „Amintors

---

[1]) Daraus spricht die Kenntnis von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft".

[2]) R. S. 147 f., 514; N.O.A. I S. 274 f., 285, 310.

[3]) R. S. 443; N.O.A. I S. 273, 292, 308, 324; II S. 56, 79 f., 101, 114, 154 f., 164, 192, 193, Leitzmann S. 11 f., 19—51, 66.

Morgen-Andacht"[1]) betitelt hat. Hier finden wir, an einer Stelle auch ausgesprochen, was ihm diese Stunden bringen: völlige Beruhigung in Absicht der Zukunft und frohes Ergeben in die Leitung der Welt (S. 513).

Dass wir so bei L. mit dem freiesten Denken eine weiche Seele vereinigt finden, ist nichts Aussergewöhnliches. Ganz anders mutet es uns an und bestätigt unsere obige psychologische Analyse, wenn wir ihn, den starken Geist, zugleich als im höchsten Masse abergläubisch entdecken. Er nennt es selbst einen sehr merkwürdigen Umstand in seinem Leben und seiner Philosophie.[2]) Z. B. hat er seine Reise nach Italien aufgegeben (1783), weil ein frisch angestecktes Licht wieder ausging. So macht er täglich hundert Dinge zum Orakel. Nicht am mindesten gilt ihm der Traum (R. S. 26, 32 f., 81). Auch phantasiert er gerne von Seelenwanderung.[3]) Solcher Schwächen schämt er sich aber durchaus nicht. Er meint, jeder Mensch habe seinen individuellen Aberglauben und am meisten der Gelehrte neige zum Ominösen. Er beruft sich dabei auf das Beispiel Rousseaus (N.O.A. I S. 39).[4])

Der Aberglaube, als eine Lokalphilosophie, muss seine Stimme mitabgeben, wenn ein „Meinungen-System" entstehen soll (R. S. 44). Denn „ein Inbegriff der Meinungen eines Menschen ist seine Philosophie" (R. S. 41). Menschliche Philosophie überhaupt aber ist ihm nichts anderes als die Philosophie des einzelnen durch die der andern, selbst der Narren, korrigiert, und dies n a c h d e n R e g e l n e i n e r v e r n ü n f t i g e n S c h ä t z u n g d e r G r a d e d e r W a h r s c h e i n l i c h k e i t. Als Kriterium der Wahrheit gilt dabei der consensus gentium und — was für den Mathematiker höchst charakteristisch ist — die Berechenbarkeit (R. S. 45; N.O.A. I S. 52) oder die geometrische Gewissheit (I S. 79; Leitzmann S. 52). Von hier stammt ohne Frage auch die Neigung zu Spinoza. Autoritative Sätze und individuelle Überzeugung geben dagegen nur eine hypothetische Gewissheit (R. S. 46 f). Wie sehr auch die Vernunftüberlegung notwendig eine bevorzugte Stelle einnimmt, so dürfen doch die andern Faktoren bei der Bildung der

[1]) R. S. 511—515. 1791. Vgl. Grisebach S. 37—40, Lauchert S. 122 f. Sonst N.O.A. I S. 146; VII S. 24 f.

[2]) R. S. 16, 25, 36; N.O.A. II S. 141; vgl. auch den oben im Auszuge mitgeteilten charakteristischen Brief an Kant vom 9. Dezember 1798.

[3]) R. S. 30 f.; N.O.A. I S. 31, 33, 57, 159, 171 f., 199; vgl. hierzu „Kantstudien" II S. 499.

[4]) Trotzdem war natürlich auch er ein Feind der Träume eines Geistersehers. Vgl. Leitzmann S. 55 und dazu S. 207 ff.

Weltanschauung. Gemüt, Wille und Phantasie nach L. nicht vernachlässigt werden. „Wo ein Teil zu sehr kultiviert wird, da führt es am Ende immer auf kleines oder grosses Unheil hinaus.“ Also ist harmonisches Wachstum des ganzen Erkenntnis-Systems zu erstreben, so sehr dies auch die launenhafte Bevorzugung bald der einen, bald der andern Instanz bei L. thatsächlich wieder unmöglich macht.[1]) In solchen Erwägungen L's finden wir einen höchst sympathischen Grundzug seines philosophischen Denkens. So weiss er die instinktiven Triebe und Empfindungen neben der Reflexion zu würdigen. „Es ist zum Erstaunen, was für mannigfaltige Stufen von Belehrung uns unsere Einrichtung gewährt von der unerklärlichsten Ahndung bis zu den deutlichsten Einsichten des Verstandes“ (R. S. 58). Friedrich Heinrich Jacobi war nicht umsonst sein Freund! Lichtenberg sagt einmal geistvoll: „Durch die planlosen Streifzüge der Phantasie wird nicht selten das Wild aufgejagt, das die planvolle Philosophie in ihrer wohlgeordneten Haushaltung gebrauchen kann“ (N.O.A. I S. 106). Einem Manne, der so dachte, kamen die Ideen in einer Fülle, nach der sich der starre Gelehrte oft so vergeblich sehnt. Er nahm auch die verschiedenen Lebensalter zu Hilfe; denn das Kind, der Knabe, der Jüngling und der Mann hat seine eigene Philosophie. „Wie glücklich, wenn ein Alter dem andern, ein Jahr dem andern in die Hand arbeitet! Wenn das eine Räder, ein anderes Federn, noch ein anderes Zifferblätter verfertigte, so brächte wohl noch einmal ein viertes eine Uhr zustande“ (R. S. 40). Das ist dann allerdings die Weise, auf die man Philosophie des Menschen erzielt, nicht des Professors. Jeder, der deutsch spricht, ist ja ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie, als eine Scheidekunst (R. S. 65), besteht im Einschränken von jener (S. 61). Dass „die Erfindung der Sprache vor der Philosophie hergegangen ist, das ist es, was die Philosophie erschwert, zumal wenn man sie anderen verständlich machen will, die nicht viel selbst denken.“ Also Philosophie ist immer zugleich Berichtigung des vulgären Sprachgebrauches.[2])

Wir dürfen uns nie von dem Herkommen umstricken lassen. Es verdirbt unsere Philosophie. Wir müssen loskommen von philosophischen Polizei-Formularen. Damit wendet sich L. ebenso gegen den Schlendrian der naiven Weltbetrachtung, wie gegen die Starrheit

[1]) R. S. 14; vgl. Timorus S. 218—258; N.O.A. I S. 64 f., 140 f., 288. Dazu Doering S. 324.

[2]) Brief vom 6. Februar 1793.

zeitgenössischer Kathederphilosophie. So schreibt er boshaft: „Ich bin überzeugt, wenn Gott einmal einen solchen Menschen schaffen wollte, wie ihn sich die Magister und Professoren der Philosophie vorstellen, er müsste den ersten Tag ins Tollhaus gebracht werden.“ Er kennt eben die Unzahl der Vorurteile, die hier, wie dort die Köpfe gefangen halten. Die Wahrheit hat unendlich viele Feinde. Er schildert sie meisterhaft: „Die Wahrheit hat tausend Hindernisse zu überwinden, um unbeschadet zu Papier zu kommen und vom Papier wieder zu Kopf! Die Lügner sind ihre schwächsten Feinde. Der enthusiastische Schriftsteller, der von allen Dingen spricht und alle Dinge ansieht, wie andere ehrliche Leute, wenn sie einen Hieb haben; ferner der superfeine, erkünstelte Menschenkenner, der in jeder Handlung eines Mannes, wie Engel in einer Monade, sein ganzes Leben sich abspiegeln sieht und sehen will. Der gute, fromme Mann, der überall aus Respekt glaubt, nichts untersucht, was er vor dem fünfzehnten Jahre gelernt hat und sein bischen Untersuchtes auf ununtersuchtem Grund baut — das sind gefährliche Feinde der Wahrheit.“

Darum ist für L. mit Cartesius im Zweifel an allem hergebrachten der Anfang alles Philosophierens gelegen. Geistesstarkes Selbstdenken muss jeder lernen. Er selbst wünschte, dass er von neuem sehen, von neuem hören, von neuem fühlen könnte (N.O.A. I S. 104). „Man kann nicht vorsichtig genug sein im Bekanntmachen eigener Meinungen, die auf Leben und Glückseligkeit hinauslaufen, hingegen nicht emsig genug, Menschenverstand und Zweifeln einzuschärfen“ (R. S. 47). Über das Wesen dieses Zweifels denkt L. nach seiner beweglichen Art zu verschiedenen Zeiten verschieden. Wirklich zu haltloser Skepse wird seine ἐποχή erst bei übler Stimmung, wie sie in den Schlussjahren seines Lebens fast chronisch geworden ist. Dann gelangt er zu einer Philosophie, welche selbst die Notwendigkeit vom Satze des Widerspruchs leugnet. In seinen guten Stunden dagegen ist er sich wohlbewusst, dass dieser Zweifel nichts weiter sein darf als „Wachsamkeit“, wie sie etwa der „neuen Akademie“ eignet, welche „das Mittel zwischen der strengen Zuverlässigkeit des Stoikers und der Ungewissheit und Gleichgültigkeit des Skeptikers hielt“ (R. S. 57. Vgl. N.O.A. I S. 138).

In dieser Richtung scheint uns L.s eigentliche Stärke zu liegen.[1]) Er hat sich selbst treffend beurteilt mit den Worten: „Wenn auch

---

[1]) Vgl. R. S. 43 f.

meine Philosophie nicht hinreicht, etwas Neues auszufinden, so hat sie doch Herz genug, das längst Geglaubte für unausgemacht zu halten" (R. S. 30). Darin liegt eine bedeutende Anregung. Denn für ihn fängt das Denken eigentlich immer erst da an, wo die andern bereits aufgehört haben zu denken. Die kleinsten Dinge gewinnen ihre eigene, meist geistschillernde Beleuchtung und sind ein Mosaikstein zum Ganzen.

Haben wir somit seine Begriffe von Gedankenarbeit zu fassen gesucht, so wenden wir uns nun zu seinen Einzelansichten über philosophische Disziplinfragen.

In einem seiner Aphorismen lesen wir, alles in der Philosophie reduziere sich auf drei Fragen: „Was bin ich? Was soll ich thun? Was kann ich glauben und hoffen?" (N.O.A.I S. 81)[1]) Dementsprechend bringt er Beiträge zu Psychologie und Erkenntniskritik, Ethik und Metaphysik. Das hindert natürlich nicht, dass wir der Durchsichtigkeit halber seine Ansichten in einer etwas anderen Folge abhandeln.

Dass ein Mann wie L., dessen Gemüt so zur Vorsicht neigte, dessen gesteigerte Subjektivität ihn zur Selbstkritik nötigte (R.S. 73), die Kantische Denkart, so bald er mit ihr ernstlichere Fühlung bekam, immer begeisterter erfasste, ist sehr begreiflich. Denn sie gab ihm erstmalig durch ihre theoretische Grundlegung einen festen Boden unter die Füsse und kam auch in ihrer praktischen Seite seinen Wünschen entgegen. Deshalb finden wir unter seinen philosophischen Rhapsodien eben jene beträchtliche Anzahl von Bekenntnissen zum Kritizismus. Auch er hat mitgeholfen, dem Kantianismus einen Weg in die dogmatistisch satten Geister der Zeit zu brechen. Gerade seine populäre Klarheit konnte seit der Ausgabe seiner Opera postuma, also seit 1800, zu diesem Behufe leuchten. Gegen den reinen Empirismus Lockes wendet er sich entschieden. Eine blosse tabula rasa bleibt eine sehr unphilosophische Idee (R. S. 61 f., 73); denn durch jede Einwirkung wird das einwirkende Ding modifiziert.

---

[1]) Er hat also die klassische Kantstelle in der ersten Frage ins psychologisch-anthropologische verschoben. Das ist zweifellos höchst bezeichnend. Kant schreibt in der Methodenlehre der Kr. d. r. V. (Reclam S. 610): „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Auch Noack hat diese Entlehnung nicht bemerkt.

Subjekt und Objekt wirken in eins. Mit Kantischem Geiste denken, heisst die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen (R. S. 76). Es genügt aber nicht zu sagen: das Auge schafft das Licht und das Ohr die Töne (N.O.A.I S. 107), man muss auch die Subjektivierung von Raum und Zeit, ja die ganze Kantische Kritik annehmen (S. 89).

In vorzüglicher Weise beleuchtet L. zwei für die Geschichte der transscendentalen Ästhetik bis auf die Gegenwart wichtige Probleme, nämlich die Unterscheidung von praeter und extra nos, sowie die sog. „dritte Möglichkeit“, im ersten Bande der N.O.A., S. 85—87: Wir haben unter unseren Eindrücken solche, die uns die unmittelbare Überzeugung aufdrängen, dass wir uns bei ihnen lediglich receptiv verhalten, Eindrücke, bei denen wir empfundene Gegenstände uns gegenüber annehmen müssen. „Vielleicht wäre es genug, hier zu sagen, jene Gegenstände wären *praeter nos*, etwas von uns verschiedenes — das, sollte man meinen, wäre das einzige, was wir empfinden könnten. Dass sich aber dieses *praeter nos* in ein *extra nos* verwandelt, dass wir damit Entfernung von uns im Raume verbinden, und damit verbinden müssen, das scheint das notwendige Erfordernis unserer Natur zu sein . . . Ich glaube also, dass wenn irgend ein Satz von aller Erfahrung unabhängig ist, so ist es der von der Ausdehnung der Körper.“ — Sodann erwägt unser Autor, ob nicht „unter unzähligen Fällen auch der möglich wäre, dass die Gegenstände diejenigen Eigenschaften haben, die wir ihnen unserer Natur nach beilegen müssen.“ Die Frage ist aber nach seiner Meinung nicht zu beantworten, und darum „ist es das Klügste, was wir thun können, bei uns stehen zu bleiben, unsere Modifikationen zu betrachten, und uns um die Beschaffenheit der Dinge an sich gar nicht zu bekümmern“. Damit bekennt er sich voll und ganz zum erkenntnistheoretischen Idealismus. Er hat treffend im folgenden die Genesis dieser Anschauung aus dem naiven Realismus gezeichnet: „Zuerst als Knabe lächelt man über die Albernheit des Idealismus; etwas weiter findet man die Vorstellung artig, witzig und verzeihlich; disputiert gerne darüber mit Leuten, die sich ihrem Alter oder Stand nach noch im ersten Stadio befinden. Bei reifen Jahren findet man ihn zwar ganz sinnreich, sich und andere damit zu necken, aber im ganzen kaum einer Widerlegung wert und der Natur widersprechend. Man hält es nicht der Mühe wert, weiter daran zu denken, weil man glaubt, oft genug daran gedacht zu haben. Aber weiterhin bekommt er, bei ernst-

lichem Nachdenken und nicht ganz geringer Bekanntschaft mit menschlichen Dingen, eine ganz unüberwindliche Stärke (R. S. 63 f.).

Zeitweilig taucht dabei, wie schon oben berührt wurde, ein ganz subjektivistischer Satz auf, z. B.: Vielleicht sei das ganze Pronomen der andere anthropomorphen Ursprungs (N.O.A. I S. 121). L. muss eben die Dinge mehrseitig betrachten, gemäss der Polymorphie seiner Seele.

Am meisten tritt uns das aus seinen metaphysischen Anschauungen entgegen. Hier schwankt er oft seltsam hin und her. Aber immer hält er fest, dass wir es nur zu Wahrscheinlichkeiten, nicht zu Gewissheiten bringen. Die Klimax metaphysischer Hypothesen ist ein fruchtbarer Gedanke, welcher dabei ab und zu vorgetragen wird. So kommt L. dazu, grundsätzlich auszusprechen, dass sich über die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens, seine drei Leitthemata, die er im Anschluss an Kant aufstellt, theoretisch etwas Sicheres nicht ausmachen lasse. „Sie sind alle bloss gedenkbare, aber nicht erkennbare Dinge“ (R. S. 62 f.). Dass die Wolfische Schule Gott beweisen wollte, darin lag ihr Fehler. Weder der ontologische, noch der moralische, noch der physiko-theologische Beweis ist stringent, wenn wir auch die Leute, welche solche Wege gangbar finden, in Ruhe lassen sollen. Über den teleologischen sagt er mit Kant: „Anstatt, dass sich die Welt in uns spiegelt, sollten wir vielmehr sagen, unsere Vernunft spiegelt sich in der Welt. Wir können nichts anderes, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen, dies folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft. Es ist aber noch keine Folge, dass etwas, was wir notwendig denken müssen, auch wirklich so ist; denn wir haben von der wahren Beschaffenheit der Aussenwelt keinen Begriff; also daraus allein lässt sich kein Gott erweisen“ (R. S. 56). „Der Glaube an Gott ist vielmehr Instinkt, ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwei Beinen; modifiziert wird er freilich bei manchem, bei manchem gar erstickt, aber in der Regel ist er da, und ist zur innern Wohlgestalt des Erkenntnisvermögens unentbehrlich“ (N.O.A. I S. 145). Ohne Herz kämen wir nicht zu Gott.[1]) Früher füllte für L. der Spinozismus diese grosse theoretische Lücke. Wie lange aber diese Anschauung Geltung hatte, könnte man nur mit Sicherheit feststellen, wenn sich

[1]) R. S. 359, 71 f. Vgl. hierzu Fr. H. Jacobi, Über eine Weissagung L.s (Von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung 1811 S. 1—40).

die chronologischen Wirrnisse des Nachlasses noch einmal lösen liessen. Hat er auch noch trotz Kant den Spinozismus für die Universal-Religion der Zukunft gehalten?? Man kann es aus inneren Gründen nicht annehmen.

Es war damals gewiss auch vorüber, dass ihn die Frage der Theodicee zu der gnostischen Absurdität trieb, unsere Welt von einem untergeordneten Demiurgen abzuleiten. Auch behauptete er sich gegen zeitweilige Feuerbachische Anwandlungen[1]) durch die Forderung sittlicher Pflichterfüllung.

Der Unsterblichkeit gegenüber führt ihn ein theoretischer „Chamäleonismus" zu dem Ergebnis: man habe eine vernünftige Gleichgültigkeit gegen das Künftige zu erringen.[2]) Die Paradoxie systematisiert hat er auf dem Gebiete der Freiheitslehre. Er schreibt: „Dass zuweilen eine falsche Hypothese der richtigen vorzuziehen sei, sieht man aus der Lehre der Freiheit des Menschen Der Mensch ist gewiss nicht frei, allein Freiheit ist die bequemste (sic!) Form, sich die Sache zu denken, und wird auch allezeit die übliche bleiben, da sie sehr den Schein für sich hat." Spinozistischer Determinismus und das praktische Bedürfnis kämpfen wider einander. Ebenso bleibt er kein Feind der Teleologie (R. S. 51).

Damit sind wir schon auf das naturphilosophische Gebiet übergetreten. Hier ist aber bei dem Physiker gegen Erwarten wenig zu holen.[3]) Hier sympathisiert er mit allen Aufklärungsphilosophen. Nur das eine springt klar hervor, dass er den Materialismus, und speziell La Mettrie verwirft.[4]) „Materialismus ist die Asymptote der Psychologie" (R. S. 47). Und doch: „Was soll uns in der Welt das infame Zwei, Seele und träge Materie? Beide sind blosse Abstraktionen; wir kennen von der Materie nichts als die Kräfte, mit denen sie eins ist".[5])

Die Psychologie hingegen ist für den Selbstbeobachter L. Spezialgebiet. Nur ist sie ihm mehr eine feine psychophysische Menschenkenntnis und Seelenweisheit als wirkliche wissenschaftliche Prüfung wie uns heutigen, wenn er gleich tiefsinnige Probleme im Vorbeigehen aufrührt. Man kann sie also nicht darstellen, sondern

---

[1]) R. S. 47: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heisst vermutlich, der Mensch schuf Gott nach dem seinen."

[2]) N.O.A. I S. 64 f., 79, 105, 286, 292; II S. 91, 193; VII S. 200.

[3]) Vgl. I. E. Erdmann, Gesch. d. Philos. S. 514.

[4]) R. S. 248, 51; N.O.A. I S. 54.

[5]) Vgl. N.O.A. S. 150 und Überweg-Heinze III[5] S. 153.

nur zur Lektüre und zum Mitgenusse empfehlen. Die ganze Zeit schwelgte ja damals in zartester Herzenskunde.[1])

Nachdem wir L. soweit in seinen Gedankenspaziergängen gefolgt sind, erübrigt ein Blick auf seine praktische Philosophie, seine Lebenskunst. Wenn er denkend mannigfach schwankte und schwebte, handelnd stand seine Person auf festen Füssen. Ein wunderbar, ja mimosenhaft zartes Gewissen war sein Kompass (N.O.A. I S. 188).[2]) Gerade weil wir das Ganze nicht übersehen, ist es unsere Pflicht, vernunftgemäss zu handeln (R. S. 67). Nicht die Philosophie, nur Früchte der Philosophie sind vortrefflich, dachte er mit dem Geiste der Zeit, welche eine sichere nüchterne Moral in den Vordergrund gerückt hatte (N.O.A. I S. 72). „Wenn ich je eine Predigt drucken lasse“, vernehmen wir ihn, „so ist es über das Vermögen, Gutes zu thun, das jeder besitzt“ (R. S. 87). Der Kernsatz aller Sittenlehre heisst: Der ganze Mensch muss sich vorwärts bewegen! Zum Menschen rechnet er dabei Kopf und Herz, Mund und Hände (R. S. 91). Vollkommen glücklich wird dabei freilich keiner. Aber gerade dies Bewusstsein macht glücklich. Jeden Augenblick des Lebens, er falle aus welcher Hand des Schicksals er wolle uns zu, zu dem günstigsten, sowie den ungünstigen zum bestmöglichen zu machen, darin besteht die Meisterkunst im Leben.

Mit dieser energievollen Seite an L.s Wesen wollen wir unsere

---

[1]) Vgl. Meyer S. 63. Einen Versuch der Zusammenfassung finden wir bei Schäfer, Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner, S. 34—57. Vgl. neuestens auch bei Leitzmann S. 4 ff., 37, 74 über „die Naturgeschichte vom menschlichen Herzen“. Zur Charakteristik diene, was L. hier über das menschliche Gesicht ausführt: „Das Angesicht der Menschen, man mag es mit den Augen des Anatomen, des Liebhabers, des Psychologen oder des Malers betrachten, ist allzeit ein unerschöpflicher Quell von angenehmen Betrachtungen. Es ist gleichsam das Gewand der Seele, das bald mehr bald minder anpassend ist, aber doch allzeit so anliegt, dass grosse Schönheiten sowohl als grosse Gebrechen, wo nicht bei allen Stellungen, doch gewiss bei einigen durchscheinen. Zuweilen, welches vornehmlich bei dem schönen Geschlecht geschieht, ist es auch nur ein leichter Flor, der auch einem minder neugierigen Auge wenig verdeckt. Nicht allein Liebe, Hass, Freude, Traurigkeit und überhaupt alle Leidenschaften haben ihre besondere Zeichen, die sie in dem Gesicht begleiten, sondern es bezeichnet auch für etwas geübtere Beobachter Genie und Übereinstimmung der Worte mit den Gedanken“.

[2]) Wie seine Ehe, die erst spät legitimiert wurde, zu messen ist, zeigen am besten Grisebach S. 40—43 und Bobertag S 6 f. So oft er von seiner Frau und den gemeinsamen acht Kindern spricht, geschieht es mit Herzlichkeit und poesievollem Edelsinn.

Skizze beschliessen. Sie bleibt eine Skizze. Denn, was geboten wurde, ist nur eine Synopsis einer drängenden Fülle von Gedanken und philosophischen Ideen, wie sie für L. in dieser Art kaum noch versucht ist. Mancherlei Betrachtungen geschichts- und rechtsphilosophischen, pädagogischen und politischen Charakters konnten dabei gar keine Stelle finden. Wir wollten nur am Tage des Gedächtnisses zu erneutem Studium eines so eigenartig bedeutenden Menschen einen Anstoss nicht verabsäumen. Wir wollten zeigen, dafs er nicht nur in die grosse Kammer reizvoller Antiquitäten gehört, sondern dass er auch für die Gegenwart noch zu einer „Wünschelrute" des Geistes werden kann.

Subjektive Urteile wurden dabei bewusst auf das Minimum beschränkt, 1. weil der so ungebührlich unbekannte Philosoph selbst reden sollte, und man leicht den Duft von seinen Worten verwischt, wie von Schmetterlingsflügeln, und 2. weil seine grossen Grundideen schon in ihren originalen Vertretern ihre geschichtliche Würdigung gefunden haben. Der quellende Reichtum der Einzelgedanken aber verlangt die Separatentscheidung eines jeden Betrachters, und darin liegt ja L.s Stärke. Seine Gedanken lösen eigene Gedanken aus. Er will nicht lehren, was wir denken sollen, sondern nur, wie wir denken sollen, und damit weiht er — wie er selbst sagt — ein in die Mysterien der Menschheit (R. S. 46 f). Seine Meinung ist: „Philosophie, wenn sie für den Menschen etwas mehr sein soll, als eine Sammlung von Materien zum Disputieren, kann nur indirekte gelehrt werden (S. 515)[1]. Hierin trifft er mit einem ungleich Grösseren zusammen, der seine Hörer nicht Philosophie lehren wollte, sondern Philosophieren, mit Immanuel Kant.

---

[1]) Vgl. Leitzmann S. 53 u. 73. An der letzteren Stelle heisst es mit sicherer Selbstbeurteilung: „Ich habe überall Gedanken-Körner ausgestreut, die wenn sie auf einen guten Boden fallen zu Dissertationes aufkeimen und Systemata tragen können."

Kants Lehre vom höchsten Gut.

Eine Richtigstellung.

Von A. Döring.

Im Oktober und November 1895 wurde im Zweigverein des Evangelischen Bundes in Berlin ein Cyklus apologetischer Vorträge gehalten, die auch nachher in Broschürenform im Drucke erschienen sind. Zu dieser Serie gehört auch der Vortrag von Kaftan: Das Christentum und die Philosophie (Leipzig 1896). Es ist nicht dieses Ortes und liegt auch nicht in meiner Absicht, die gesamte Argumentation dieses Vortrages einer Beurteilung zu unterwerfen.[1]) Dagegen scheint mir die Art, wie hier für die Lehre vom höchsten Gut als Central-Dogma der Philosophie und für die Wesensbestimmung des höchsten Gutes die Autorität Kants in Anspruch genommen wird, auch heute noch einer Richtigstellung zu bedürfen, zumal auch von der neueren Kantforschung die hiermit zusammenhängende, für den Aufbau des Kantischen Systems so wichtige Gedankenreihe vielfach unbillig vernachlässigt worden ist.

Wir hören nämlich in diesem Vortrage, die Philosophie sei nach Aristoteles „die Wissenschaft von den letzten Gründen oder den ersten Ursachen alles Seienden", nach Kant dagegen die Lehre vom höchsten Gut (S. 5), mit welcher letzteren Begriffsbestimmung auch der Vortragende seinerseits sich einverstanden erklärt (S. 15). Es wird dann ferner (S. 22) behauptet, Plato habe das höchste Gut in die Erkenntnis, Kant dagegen in „das sittliche Wollen und Handeln" gesetzt. Mit dieser Fassung habe Kant zuerst den Grundgedanken der Reformation zu einem philosophischen Prinzip erhoben und verdiene darum der Philosoph des Protestantismus zu heissen. Ebenso heisst es S. 24 f., die „ethisch bedingte Lehre vom höchsten Gute" sei der eigentliche und letzte Schlüssel des Weltverständnisses, und die wahre Philosophie, die diesen Weg führe, sei diejenige, die sich wesentlich in den Bahnen Kants bewege.

---

1) Die „Kantstudien" haben über den Kaftanschen Vortrag im I. Band, S. 284 eingehender berichtet. (Anmerkung der Redaktion.)

Es wird also hier Kant für folgende zwei Sätze als Autorität herangezogen:

1. Die Philosophie ist die Lehre vom höchsten Gute.
2. Das höchste Gut besteht im sittlichen Wollen und Handeln.

Ich weiss nicht, ob Kaftan an anderer Stelle diese Interpretation Kants eingehender begründet hat. Jedenfalls berührt es befremdlich, den ingrimmigsten Gegner des Eudämonismus in jeder Form hier sans façon selbst zum Eudämonisten gestempelt zu sehen, und es darf nicht unwidersprochen bleiben, wenn in einem für das grössere Publikum bestimmten Vortrage Kant für einen an sich durchaus berechtigten, aber seiner Denkweise völlig widerstrebenden Gedanken als Autorität angerufen wird. Ich beabsichtige jedoch nicht, für die allerdings sehr interessante Frage das etwas weitschichtige Material in extenso vorzuführen, sondern werde mich auf die allerwesentlichsten Punkte beschränken.[1])

I. Kants Lehre von der Aufgabe der Philosophie.

Die centrale Stellung der Lehre vom höchsten Gute in der Philosophie bildet, wie Kant selbst an mehreren nachher anzuführenden Stellen hervorgehoben hat, das Charakteristikum der antiken Philosophie in der Zeit nach Plato und Aristoteles. Der Übergang dazu ist schon im Alterssystem Platos, deutlicher noch bei Aristoteles zu beobachten. Das volle Bewusstsein dieser Sachlage beherrscht die nacharistotelischen Systeme, das akademische, peripatetische, stoische und epikureische.

Über seine eigene Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie spricht sich Kant zuerst in der Kr. d. r. V. in der „Architektonik" aus. Er unterscheidet hier den Schulbegriff und den Weltbegriff der Philosophie. Der Schulbegriff bezieht sich lediglich auf die Erkenntnisart. Die empirische oder, wie Kant sagt, historische Erkenntnisart ist Erkenntnis ex datis, die rationale dagegen Erkenntnis ex principiis. Diese zerfällt wieder in die aus der Konstruktion der Begriffe, die Mathematik, und die aus Begriffen schlechthin, die Philosophie.

Der Weltbegriff einer Wissenschaft überhaupt ist „derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert." Dies auf

---

[1]) Vgl. meine Schrift „Über den Begriff der Philosophie" (Dortmund 1878) S. 36 ff., ferner meinen Aufsatz in den Preufs. Jahrbüchern „Über Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie" (Band 56, 1885), sowie endlich auch meine „Philosophische Güterlehre" (S. 399 ff.).

die Philosophie angewandt, ergiebt die Definition derselben als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft." Diese wesentlichen Zwecke aber müssen sich bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft wieder auf einen einzigen reduzieren. Es entsteht der Unterschied vom Endzweck und subalternen Zwecken, die sich zu jenem als Mittel verhalten. Über die Natur des Endzweckes spricht sich Kant an dieser Stelle nur summarisch aus: Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heisst Moral" (Ros. S. 644 ff.).

Genaueres über das Verhältnis dieser Zwecke erfahren wir im 1. Abschnitt des „Kanons" „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft" (Ros. 615 ff.). Hier werden als die letzten Zwecke der Vernunft bezeichnet Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes. Das theoretische Interesse an diesen drei Problemen aber ist gering; ihre eigentliche Bedeutung gewinnen sie erst durch die praktische Frage, „was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist". Somit ist „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellet". „Die höchsten Zwecke sind die der Moralität" (Ros. 630).

Wir bemerken hier, wie vorsichtig Kant jeder Beziehung auf Glückseligkeit aus dem Wege geht. Moralität ist nicht das Mittel zur wahren Glückseligkeit, sondern „die Bestimmung des Menschen". Dieser haltlose, nicht weiter geprüfte und analysierte Begriff verrät ihn als Sohn seiner Zeit. Der religiös-sittliche Rigorismus des Pietismus ist in den rein moralischen Rigorismus des Aufklärungszeitalters übergegangen. Bemerkenswert ist hierbei, wie Kant, der abgesagte Feind der Heteronomie, gerade im obersten Begriffe seines Gedankensystems der Heteronomie anheimfällt. Er wagt noch nicht den Schritt, das Individuum autonom sein wahres Wohlsein, seine Befriedigung suchen zu lassen. Über ihm schwebt gebieterisch seine „Bestimmung."

In der That ist dies aber der oberste Begriff des ganzen Systems. Die ganze theoretische Philosophie gipfelt in der Frage nach den drei Ideen, d. h. nach den drei subalternen Zwecken, die zunächst berufen scheinen, den Endzweck zu stützen. Das Resultat ist ein negatives. Aber das braucht in Bezug auf die Erreichung des Endzweckes keine Beunruhigung zu gewähren. Denn einesteils würde durch den Erweis von Gott und Unsterblichkeit in Wirklich-

keit die Bestimmung nicht erreicht; der theoretische Erweis würde nur zu einer sklavischen, heteronomen Legalität, keineswegs aber zu wahrer Moralität führen. Freiheit aber wäre zu dieser Legalität nur „im praktischen Verstande" (Ros. 618 f.) erforderlich. Andernteils bedarf aber die Erreichung der Bestimmung auch gar keiner theoretischer Hilfeleistung, da sie in der Thatsache des kategorischen Imperativs in absolut befriedigender Weise gewährleistet ist.

Die Erreichung der drei „wesentlichen" oder „höchsten" Zwecke der Vernunft ist also 1. unmöglich, 2. wertlos und 3. für den Endzweck überflüssig und entbehrlich. Das ist das Kantsche System in nuce, selbstverständlich in derjenigen apophthegmatischen Fassung, die ich mir für diese Arbeit überhaupt zum Gesetze gemacht habe.

Dafs nun die hier nach der Kr. d. r. V. entwickelte Begriffsbestimmung der Philosophie nicht etwa nur ein gelegentlicher Einfall Kants, sondern die seiner ganzen Denkrichtung und seinem Gedankenkreise konforme ist, ergiebt sich aufser dem soeben gelieferten inneren Nachweise auch noch durch äufsere Zeugnisse. Die ganze Gedankenreihe der Erkenntnisse ex datis und ex principiis, des Schulbegriffs und Weltbegriffs, der letzten Zwecke und des Endzwecks der Vernunft findet sich wiederholt in der 1800 nach Kants Vorlesungsnotizen von J ä s c h e herausgegebenen Logik (Abschnitt III der Einleitung), sowie in etwas kürzerer Formulierung in den „Fortschritten der Metaphysik" (Ros. I. S. 488 ff.). Ich begnüge mich der Kürze halber hier damit, auf diese Stellen hinzuweisen. Eine deutliche Anspielung auf diese Begriffsbestimmung der Philosophie findet sich endlich auch noch in der letzten der von Kant selbst herausgegebenen Schriften, dem „Streit der Fakultäten" (1798). Hier heisst es (Ros. X, 368), die Philosophie habe ihr I n t e r e s s e am G a n z e n d e s E n d z w e c k e s d e r V e r n u n f t, der eine a b s o l u t e E i n h e i t sei.

Die eigentliche Meinung Kants von der Aufgabe der Philosophie hängt also nicht an dem (in Wirklichkeit den Menschen zur Autonomie erhebenden) Begriffe des höchsten Gutes, sondern an dem (heteronomen) Begriffe der „Bestimmung des Menschen".

II. Kants Lehre vom höchsten Gute.

In der Kr. d. pr. V. verfolgt Kant zunächst das Interesse, das praktische Gesetz als ein von jeder sonstigen Beziehung abgelöstes, ausschliefslich aus reiner Vernunft geltendes (d. h. thatsächlich als ein Gesetz der praktischen Widerspruchsfreiheit) zu formulieren. In diesem Zusammenhange finden sich (Ros. 185 ff.) folgende Aus-

führungen. Alle „Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral" haben darin ihren Grund, dass sie, statt zuerst nach einem a priori den Willen bestimmenden Gesetze zu forschen, einen Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben aufsuchten. Dadurch entsteht Heteronomie, mag dieser den Willen bestimmende Gegenstand als Glückseligkeit, als Vollkommenheit, als moralisches Gesetz (hier ist wohl das Hutchesonsche Wohlgefallen am moralischen Verhalten gemeint, s. die Tafel der materialen praktischen Bestimmungsgründe Ros. 154) oder als Wille Gottes bestimmt werden. „Die Alten verrieten indessen diesen Fehler dadurch unverholen, dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffes vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten . . . Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu sein scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen anderen Fällen) hinter unbestimmten Worten", während doch auch bei ihnen ein a priori gebietendes moralisches Gesetz nicht zustande kommt.

Hier haben wir die echte unverfälschte Ansicht Kants vom höchsten Gut. Sie begründet in seinem Sinne Heteronomie des Sittengesetzes, wenn gleich, wie wir gesehen haben, thatsächlich Autonomie des Menschen.

Eine wesentlich veränderte Stellung zur Frage tritt jedoch in der praktischen Kritik da ein, wo das Interesse in den Vordergrund tritt, aus dem praktischen Gesetze die Postulate abzuleiten. In diesem Interesse erklärt Kant jetzt (Ros. S. 243 f.), die reine praktische Vernunft suche die Totalität ihres Gegenstandes unter dem Namen des höchsten Gutes, und findet, dafs die wissenschaftliche Bestimmung dieser Idee (des höchsten Gutes) als Maxime unseres vernünftigen Verhaltens das Wesen der Philosophie ausmache, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, nämlich als Anweisung zur richtigen Erfassung des Begriffs des höchsten Gutes und zum richtigen Verhalten behufs seiner Erwerbung. „Es wäre gut, wenn wir dieses Wort (Philosophie) bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen." Er geht sodann dazu über (Ros. 245 f.), in der bekannten Weise den Begriff des höchsten Gutes zu bestimmen: Tugend als Glückseligkeitswürdigkeit ist das oberste Gut, wie „in der Analytik bewiesen

worden“ sei (diesen Beweis hat er in der Analytik nicht geführt, konnte ihn auch gar nicht führen wollen, da er der ganzen Denkrichtung der Analytik schnurstracks zuwiderläuft), ferner Glückseligkeit als Ergänzung der Würdigkeit zur Totalität. Bekanntlich entspringt aus dieser Wendung der Gedanken das Gottespostulat. Dieser selbe Gedankengang findet sich aber auch schon, zwar in minder entwickelter Fassung, aber doch auch wieder mit einigen eigentümlichen Zügen, in der Kr. d. r. V. im Abschnitte „Kanon“. Hier wird (Ros. 624) die Gottheit als eine solche Intelligenz, in der „der moralisch vollkommene Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden“ ist, das Ideal des höchsten Gutes, d. h. offenbar die ideale Verwirklichung desselben genannt, und in diesem Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes zugleich der Grund der „Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten abgeleiteten“ (d. h. dem endlichen Vernunftwesen zugänglichen) Gutes postuliert.

Kant ist nicht der Meinung, in den beiden angeführten Stellen der praktischen Kritik Widersprechendes aufgestellt zu haben. Er hat bei der Abfassung der ersten den zweiten Gedanken schon im Auge gehabt. Er bemerkt nämlich an ersterer Stelle, dass später, „wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt“ sei, die Vorstellung eines Gegenstandes des Willens ihre Stelle finden werde. Dennoch ist dieser Widerspruch thatsächlich vorhanden, was schon darin seinen Ausdruck findet, dass er an ersterer Stelle die Voranstellung des höchsten Gutes als fundamentalen Fehler brandmarkt, an letzterer aber die Begriffsbestimmung sogar der gesamten Philosophie als Lehre vom höchsten Gut acceptiert.

Die Sache liegt also nach den bisherigen Feststellungen so, dass zunächst der erste der beiden oben formulierten Kaftanschen Sätze (Philosophie = Lehre vom höchsten Gut) mit einem Scheine des Rechts auf Grund einer einzigen Stelle Kant zugeschrieben werden kann, dass aber diese Stelle sowohl mit seiner eigentlichen, unter I entwickelten Lehre über das Wesen der Philosophie, als auch mit seiner unter II vorangestellten Lehre von der Begründung der Ethik in Widerspruch steht. Und was sodann den zweiten der Kaftanschen Sätze (das höchste Gut besteht nach Kant im sittlichen Wollen und Handeln) betrifft, so wird dieser auch nicht einmal durch diese einzige Stelle gewährleistet. Denn nach ihr ist die Tugend als Glückseligkeitswürdigkeit zwar das oberste Gut, aber noch keineswegs der Gesamtinbegriff des höchsten Gutes.

Es giebt nun allerdings zwei Stellen, an denen Kant eine der

Kaftanschen Interpretation günstige Begriffssynthese zwischen seiner Lehre vom Endzweck und vom höchsten Gute vollzieht. Die eine steht in den „Fortschritten der Metaphysik" (Ros. I, 532). Nach dieser Stelle ist der Endzweck der reinen praktischen Vernunft das höchste Gut, bestehend in der Tugend als höchstem Erfordernis und Bedingung, und der hinzutretenden Glückseligkeit. Die zweite Stelle vollzieht die Synthese zwischen Endzweck und höchstem Gute ausdrücklich nur in der Überschrift des in Betracht kommenden Abschnitts. Der zweite Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft (Kr. d. r. V. Ros., S. 620) ist nämlich überschrieben: „Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft." Was Kant unter dem Ideal der reinen Vernunft versteht, haben wir schon oben gesehen. Ebenso ist dort auch schon der Grundgedanke dieses Abschnittes angedeutet worden, darin bestehend, dass die Gottheit als Ideal des höchsten Gutes zugleich als der Grund der Verknüpfung der Würdigkeit und Glückseligkeit bei den endlichen Vernunftwesen, also der Realisierung des abgeleiteten höchsten Gutes postuliert werden muss. Was in dieser Überschrift neu und eigentümlich ist, ist nur die Synthese dieses Verknüpfungsgedankens mit der Lehre vom Endzwecke der Vernunft. Gott als das Prinzip dieser Verknüpfung soll damit zugleich den „Bestimmungsgrund" des Endzweckes, d. h. doch wohl den Bestimmungsgrund für die Verfolgung desselben als Endzweckes abgeben.

Beide Stellen kommen also darin überein, den Endzweck, nämlich die Erfüllung der moralischen Bestimmung, in einen engen Zusammenhang mit der Realisierung des höchsten Gutes zu setzen, d. h. thatsächlich den Endzweck seiner absoluten Würde zu entkleiden und von Glückseligkeitsfolgen abhängig zu machen. Die erste Stelle identifiziert den Endzweck geradezu mit dem höchsten Gute, verfällt also uneingeschränkt in den in der praktischen Analytik gerügten Fehler der antiken Philosophie. Die zweite Stelle erklärt wenigstens die Überzeugung vom Dasein der Gottheit für den Bestimmungsgrund zur Verfolgung des Endzweckes und tritt damit wenigstens in Widerspruch zu der Lehre vom kategorischen Imperativ als der unbedingt sicheren Gewähr für die Möglichkeit, die moralische Bestimmuug zu erfüllen.

Ich kann in diesen beiden Stellen nur einen Beweis für die auch sonst bekannte Eigentümlichkeit Kants erblicken, teils scharf gezogene Begriffslinien nachträglich in einer gewissen Unachtsamkeit

wieder zu verwischen, teils die gewonnenen scharfen Resultate seines Denkens nachträglich in einer gewissen Furchtsamkeit wieder abzuschwächen und den hergebrachten anzunähern, keineswegs aber kann ich darin verwertbare Zeugnisse für den eigentlichen Sinn seiner Lehre sehen. Wir müssen, um den eigentlichen Kant zu finden, überall mit den beiden eben gekennzeichneten Eigentümlichkeiten seiner Darstellungsweise rechnen.

Schliesslich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass der von Kaftan unberechtigter Weise Kant beigelegte Standpunkt im wesentlichen der von mir in meiner „Philosophischen Güterlehre" (Berlin 1888) vertretene ist. Ich vertrete in dieser Schrift einesteils den Satz, dass die Philosophie ihrem Wesen nach Güterlehre = Lehre vom höchsten Gute ist, anderenteils zwar nicht den Satz, dass das höchste Gut unmittelbar im sittlichen Wollen und Handeln selbst besteht, wohl aber den Satz, dass die auf wahrem, nur durch sittliches Wollen und Handeln zu erwerbendem Eigenwert beruhende berechtigte Selbstschätzung das höchste Gut ist.

Das Kantbild des Fürsten von Pless.

Mit Abbildung.

Von Dr. P. v. Lind.

Wie ich schon im III. Bd. der „Kantstudien“ S. 255 in meiner Notiz über das leider noch nicht wieder aufgefundene Kantbild der Elisabeth v. Stägemann vorläufig mitgeteilt habe, ist es mir gelungen, ein anderes bisher gänzlich unbekanntes Kantbild wirklich ausfindig zu machen.[1] Dasselbe ist im Besitz Sr. Durchlaucht des Fürsten von Pless auf Schloss Fürstenstein im Fürstentum Pless. Provinz Schlesien.

Das Bild findet sich in dem ersten Band der sog. Senewaldt'schen Sammlung, so benannt nach dem Künstler Fr. Wilh. Senewaldt, von welchem die Fürstl. Majoratsbibliothek noch einen zweiten Band mit schönen Aquarell-Landschaften aus Preussen und Österreich besitzt, unter welchen eine grosse Anzahl die Unterschrift: Fr. Wilh. Senewaldt führt. Diese Zeichnungen stammen, wie aus den beigefügten Jahreszahlen hervorgeht, aus der Zeit von 1784—1800.

[1]) Ich möchte allen denen, welche mich bei meinen mühevollen Forschungen durch Mitteilungen unterstützten, für diese gütigen brieflichen wertvollen und und zum Teil umfangreichen Mitteilungen meinen herzlichen Dank an dieser Stelle aussprechen und zwar, nächst Fräulein von Olfers, Sr. Durchlaucht dem Fürsten von Pless, sowohl für seine liebenswürdigen eigenhändigen Mitteilungen, als auch für die gütige Überlassung einer vorzüglichen Photographie des Originals nebst der Genehmigung der Reproduktion derselben in dieser Zeitschrift. Demnächst habe ich Herrn J. Endemann, Bibliothekar der Fürstlich von Plessschen Majoratsbibliothek zu Fürstenstein, für die gütigen eingehenden Mitteilungen zu danken. Mein freundlichster Dank sei ferner ausgesprochen: Sr. Excellenz dem Wirkl. Geheimen Rath und Direktor des Auswärtigen Amts Herrn Reichardt, Herrn Prof. Dr. H. Vaihinger, Herrn Prof. Dr. F. Muncker, Herrn Grafen H. von Wartenburg, Herrn Prof. Dr. E. Rüdorff, Herrn Prof. Dr. S. von Raumer Herrn Dr. M. Kronenberg, Frau Prof. Dr. Sabel, Frau Pfarrer A. Brügel und Fräul. C. Waagen.

Der erste Band, in welchem das Kantbild sich befindet, enthält gegen 400 ausserordentlich wertvolle Portraits, alle aus einer Hand hervorgegangen und ausschliesslich Aquarellbilder von bekannten und unbekannten Persönlichkeiten aus Preussen. Die Bilder der Senewaldtschen Sammlung des ersten Bands sind, da das Album seiner Zeit aus des Künstlers Nachlass gekauft wurde, wahrscheinlich seine Originalaufnahmen, auf Papier in Wasserfarben, nach welchen der Künstler wohl später die eigentlichen verkauften Bilder auf Pergament oder Elfenbein gemalt hat. „Man möchte zu der Annahme kommen", schreibt Herr Bibliothekar Endemann, „dass Fr. Wilhelm Senewaldt Reisebegleiter eines Grafen Hochberg gewesen ist, und für diesen die Landschaften gemalt hat, lauter Landschaften aus Preussen und Österreich." Über den Künstler äussert sich G. K. Nagler, Neues allgemeines Künstlerlexikon, München 1835—52, Bd. XVI, S. 270: „Senewaldt, F. W., Bildnismaler, arbeitete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Berlin. Er malte viele Portraite hoher Personen, sowohl in Öl, als in Miniatur. Blühte um 1785."

Über das Aussere des Bildes ist folgendes zu sagen: es ist ein Sepia-Miniaturbild und zeigt bei einer Höhe von 133 mm und einer Breite von 98 mm Ovalform. Es stellt Kant im Profil, nach links gewendet, vor, und ist Brustbild. Unterhalb des vierten Knopfloches befindet sich eine sehr kleine schwarze Inschrift, kaum zu lesen, welche „25. Octobr. 1786" lautet.[1]) Die Jahreszahl ist ganz deutlich, etwas undeutlich nur das Datum; mit Hilfe eines Vergrösserungsglases indessen und des Sonnenlichtes ergiebt sich klar „25. Octobr." Die Unterschrift des Bildes lautet: „Professor Kant in Königsberg"[2]), halb lateinische und halb deutsche Buchstaben. Dicht daneben steht die Zahl 137, die frühere Bildernummer, rechts davon die jetzige Bildernummer 134. Kant selbst trägt eine Perrücke, welche im Nacken mit einer schwarzen Schleife abschliesst und über dem linken Ohr fünf gekräuselte Locken zeigt. Eine Brustkrause und Rock mit Stehkragen, von welchem fünf Knopflöcher sichtbar

1) Diese Schriftzeichen sind noch auf der Photographie, wenn auch schon sehr schwer zu erkennen, sind aber auf unserer Reproduktion nicht mehr zu sehen.

2) Nach der von Herrn Bibliothekar Endemann in dankenswerter Weise unternommenen Vergleichung der Unterschriften unter den einzelnen Bildern jener Sammlung ist es nicht unmöglich, dass Kant selbst diese Worte geschrieben hat.

sind, vervollständigen das Habit, welches der damaligen Mode entspricht.

Was nun den Ausdruck des Gesichtes betrifft, so verrät die künstlerische Darstellung hohe Vollendung, welche in so ausgesprochen charakteristischem Material, wie Sepia es ist, ausserordentlich anziehend im Original wirken muss. Der durchgeistigte warme Gesichtsausdruck ladet zu immer erneuter Betrachtung ein: Kant blickt nach links im völligen Profil, und zwar gerade aus. Helles Licht strömt seinem Auge entgegen, welches klar und leuchtend in heiterer Freiheit emporschaut, Jachmanns Schilderung bestätigend:

„Aber wo nehme ich Worte her, Ihnen sein Auge zu schildern! „Kants Auge war wie vom himmlischen Äther gebildet, aus „welchem der tiefe Geistesblick, dessen Feuerstrahl durch ein „leichtes Gewölk etwas gedämpft wurde, sichtbar hervorleuchtete. „Es ist unmöglich, den bezaubernden Anblick und mein Gefühl „dabei zu beschreiben, wenn Kant mir gegenüber sass, seine „Augen nach unten gerichtet hatte, sie dann plötzlich in die „Höhe hob und mich ansah. Mir war es dann immer, als wenn „ich durch dieses blaue ätherische Feuer in Minervens inneres „Heiligtum blickte.“ [1])

Die Gesichtszüge belebt tiefe Güte und herzliches Wohlwollen. Ein feiner Zug von Humor schwebt über dem mehr charakteristischen als schönen Mund und über seiner kritischen Unterlippe. Das Ganze verrät den Geist eines ausserordentlichen Mannes. Die überaus zarte Gesichtshaut, welcher man die frische Gesichtsfarbe ansieht und die gesunde Röte seiner Wangen,[2]) zeigt zahlreiche feine Charakterfalten. Trotz der vorgerückten Jahre — Kant ist auf dem Bild 62 Jahre alt — sieht er durchaus nicht alt aus: Frische und Elastizität, heitere Freiheit strömen uns aus dem Bilde entgegen und stempeln es in Verbindung mit der überaus feinen durchgeistigten Darstellung ohne Zweifel zu einem der besten Porträts Kants. Zu den besten Bildern Kants zählten bis jetzt: Die Hagemannsche Büste und das Döblersche Bild. Aber von der berühmten Hagemannschen Marmorbüste, diesem zweifellosen Kunstwerk ersten Ranges, hat das Senewaldtsche Bild den grossen Vorzug, Kant thatsächlich in seiner höchsten geistigen Blüte darzustellen und um

[1]) Jachmann, Biographie Kants S. 155/156.

[2]) Siehe ebendaselbst.

16 volle Jahre jünger als auf der Büste. Das beste Ölbild ist das Kantporträt von Döbler aus dem Jahre 1791 und die Kopie hiernach von Stobbe. Wenn nun auch die Ähnlichkeit jenes, 1791 gemalten Bildes von Döbler vortrefflich und seine Künstlerschaft sehr bedeutend ist, so hat das Senewaldtsche Kantbildnis nicht nur den Vorzug, 5 Jahre früher zu fallen, sondern vor allem den Vorteil, Kant in heiterer Gemütsstimmung darzustellen, welche eigentlich dem Wesen Kants und seinem Temperamente entsprach, später allerdings in der schweren Zeit der Censurwidrigkeiten beeinträchtigt wurde. Das Döblersche Bild zeigt Kant alt, fast ganz alt, das strahlende Auge ist trüb geworden, der Blick hat etwas Melancholisches, der Grundcharakter des ganzen Bildes ist ernst, schwerfällig, düster, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass es in seiner ausserordentlichen Künstlerschaft kaum zu erreichen ist.[1]) Das Jahr 1791 kann man doch auch nicht als den Zeitpunkt von „Kants höchster geistiger Blüte" bezeichnen, wie Schubert thut. (Vgl. Abteilung 2, S. 206 seiner Kantbiographie.) Kants höchste geistige Blüte fällt 10 Jahre früher, 1781, das Geburtsjahr der Vernunftkritik und dauert etwa bis 1787/88. Im Besitz seiner körperlichen Blüte war Kant 1791 ebenso wenig mehr. Dies zeigt uns das Döblersche Bild klar: Düsterer Ahnungen voll scheint Kant in die Zukunft zu blicken.

Ganz anders ist das Senewaldtsche Bild. Heiter ist sein Grundcharakter. Nirgends eine Trübung. Feiner Humor, liebenswürdige

---

[1]) Einem kunstkritisch geübten Auge kann es nicht entgehen, dass dieser düstere Zug des Döblerschen Originals, der sich sogar zu Trotz und Misstrauen der Gesichtszüge Kants erhebt, von Stobbe vermieden wurde, wie die Stiche nach Döbler und Stobbe klar zeigen. Der Stich nach Döbler von J. L. Raab (Verlag Breitkopf & Härtel, Leipzig) verrät einen düsteren, misstrauischen, ja fast trotzigen Blick Kants, während der Stich nach Stobbe, gestochen von Preisel & Geyer (Verlag Leopold Voss, Leipzig, jetzt Hamburg) nur den düsteren Zug Kants aufweist, wenn auch nicht ohne Wärme. Stobbe ist also bedeutsam von Döbler, vom Original abgewichen. Das Döblersche Bild ist in seiner Art unübertrefflich: Mit elementarer Gewalt packt uns hier Kants geistige Grösse. Der Geist scheint hier auch den Körper geadelt zu haben. Auch dieser grosse Zug fehlt bei Stobbe; bei den Stichen nach Stobbe fehlen leider auch der für den richtigen Ausdruck des Ganzen unentbehrliche untere Teil des Oberkörpers und die schönen Hände Kants, ein uneinbringlicher Fehler Stobbes. Das Döblersche Original sah ich zwar nicht, wohl aber eine ganz vortreffliche Phototypie nach dem Original, welches das bekannte „Allgemeine historische Porträtwerk" enthält, von Dr. von Seydlitz und Dr. H. Lier herausgegeben; Serie X (Verlag Bruckmann, München 1888).

Güte und die schlichte Einfalt eines edlen Herzens treten uns hier entgegen, und wir meinen, den Kant von 1764 vor uns zu sehen, von dem Herder in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ schreibt:

„Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munter-„keit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein „greisestes Alter begleiten wird. Seine offene, zum Denken „gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude. „Die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen: Scherz, „Witz, Laune standen ihm zu Gebote und sein lehrender Vortrag „war der unterhaltendste Umgang.“

In Summa: Das Senewaldtsche Kantbild zeigt Kant zwar in nicht jungen Jahren, aber ohne jegliche Ältlichkeit, in freier heiterer Stimmung und von so überaus geistvoller und feiner Künstlerhand, dass man bei kritischer und kunstkritischer Prüfung zu dem Resultate gelangt: Von allen Kantbildern ist das Senewaldtsche neben der Darstellung von Döbler und Hagemann das beste Bild.[1]) Übertroffen werden kann es kaum, erreicht werden indessen zuversichtlich, und zwar durch das v. Stägemannsche Kantportrait. Die Ausserordentlichkeit jener Frau, einer der edelsten Frauengestalten ihrer Zeit, wie sie in der „Allgemeinen deutschen Biographie“ mit Recht genannt wird, und wie sie aus ihren eigenen Schriften uns entgegentritt in Verbindung mit ihrer hohen künstlerischen Begabung, welche von der höchsten Geburts- und Geistesaristokratie ihrer Vaterstadt Königsberg und von dem kritischen Kant so überaus geschätzt wurde, verspricht hier zweifellos einen ebenso kostbaren Schatz, wie den schon gehobenen. Vielleicht führen die von mir in den „Kantstudien“ III, S. 255—256 gegebenen Notizen dazu, dass auch dies Kantportrait noch wiederaufgefunden wird, wenn alle Freunde des grossen Philosophen ihre Anstrengungen dazu vereinigen.

---

[1]) Als Herr Dr. v. Lind, welcher leider unterdessen schwer erkrankt ist, dies schrieb, war ihm das Dresdener Kantbild noch nicht bekannt, von dem wir im Oktoberheft des dritten Bandes eine gelungene Reproduktion brachten, und das nun wohl allgemein ebenfalls als eines der bedeutendsten Ölbilder Kants angesehen wird. Anmerkung der Redaktion.

Rezensionen.

Stock, Otto, Dr., Privatdozent an der Universität Greifswald. Lebenszweck und Lebensauffassung. Greifswald, Jul. Abel. 1897. (IV und 177 S.)

Ausgehend von Kants kopernikanischer That verfolgt der Verf. das klar erkannte Ziel, „Objektivität auf sittlichem Gebiete vom Boden der Subjektivität aus zu erreichen.“ „Das allgemeinste Etwas, das die Objekte der ethischen Untersuchung charakterisiert“, sei „die sittliche Unterscheidung, d. i. die Höher- oder Minderwertung menschlichen Handelns und Wollens“. Dabei ist das Wertvolle für Stock identisch, zwar nicht mit der Lust, aber mit dem Lustbringenden. Das Werturteil ist „lediglich die Aussage, dass wir Lust oder Unlust an etwas haben“. Auch das Gute wird mit dem Lustbringenden, das Schlechte mit dem Unlustbringenden identifiziert. Die wichtige Parallele zwischen dem Dingbegriff und dem Wertbegriff, die neuerdings Cornelius eingehend behandelt und gleichzeitig auch der Ref. hervorgehoben hat, wird folgendermassen angedeutet: „Ebenso wie das Ding nichts ist abgesehen von seinem Wahrgenommenwerden oder Wahrnehmbarsein, so ist der Wert nichts, abgesehen vom Gefühltwerden oder Fühlbarsein.“ Freilich, wie das Wahrgenommensein nicht identisch ist mit dem Wahrnehmbarsein, so besteht zwischen dem Gefühltwerden und dem Fühlbarsein noch ein Unterschied, den Stock durchgängig ignoriert. — Die Ausführungen über den „Gegenstand der sittlichen Wertschätzung wenden sich zunächst gegen die Auffassung der Ethik als Tugendlehre, und hier besonders gegen Kants Grundanschauung, wonach der Charakter oder die Gesinnung, d. h. eine „dauernde Art zu wollen“, das eigentliche Objekt der moralischen Beurteilung ist. „Das sittliche Wollen des Verbrechers, der sich kurz vor seinem Tode bessert, kann Gegenstand einer sittlichen Billigung sein, ohne dass doch von einer dauernden sittlichen Beschaffenheit des Wollenden die Rede sein könnte.“ Kant geht an der vom Verf. citierten Stelle der Relig. innerh. d. Gr. d. bl. V. sicherlich zu weit, wenn er behauptet, das Leben überhaupt, als „Ganzes“, einschliesslich des vergangenen, sei jederzeit Gegenstand der moralischen Beurteilung. Für sie kommt immer nur die gegenwärtige Struktur des Charakters in Betracht, die freilich durch die Nachwirkung früherer Erlebnisse stets wesentlich bestimmt ist. Aber jenes Beispiel beweist nichts gegen ihn; denn im allgemeinen redet er — mit guten Gründen — von einem sittlichen Wollen nur da, wo das einzelne Wollen auf eine (relativ) dauernde Art zu wollen,

d. h. auf den gegenwärtigen Charakter schliessen lässt. Wir halten wegen eines einzelnen Willensaktes als solchen den Verbrecher noch nicht für gebessert. Auf die ganze Summe dessen, was zu wollen er zur Zeit disponiert ist, kommt es an. Ein aktuell begehrter Einzelzweck kann ohne Rücksicht auf die dispositionelle Persönlichkeit niemals sittlich beurteilt werden. Dies ist doch wohl der wissenschaftlich wertvolle, tiefere Kern des Kantischen Formalismus, den Stock gelegentlich bekämpft. Er hält für das Objekt der sittlichen Wertschätzung das Gewollte oder den konkreten Zweck. Von der Ethik als „der Wissenschaft vom objektiv Sittlichen fordert er im Anschluss an Schuppe den Nachweis eines notwendigen Zweckes, wie ihn auch Kants kategorischer Imperativ (in der zweiten Formulierung sogar explicite) voraussetze. Mit Berufung auf eine Stelle in Kants „Versuch d. neg. Grössen in d. Weltweish. einzuf." wird von jenem Zweck gefordert, er müsse „im Bewusstsein des unsittlich Wollenden wie in dem des sittlich Wollenden enthalten sein". Mit ihm wäre zugleich „das Gesetz der sittlichen Unterscheidung gefunden". Etwas, das notwendig als gut oder lustbringend vorgestellt wird, wird notwendig gewollt; aber über diese rein psychologische Notwendigkeit hinaus soll dem gesuchten Zweck „begriffliche Notwendigkeit" zukommen. Der notwendige oder „logische" Zweck brauche „als solcher nicht immer wirklich" zu sein; er sei aber „in jedem einzelnen Willensinhalt mitgesetzt". Sein „Enthaltensein im Bewusstsein" bestehe in einem Haben- und Wiederhabenkönnen. — Hier wie an vielen anderen Stellen wäre eine klare psychologische Unterscheidung zwischen aktuellen und dispositionellen Willensthatsachen nötig gewesen. — Schliesslich wird an der Hand biologischer Analogien und psychologischer Konstruktionen das Leben, d. h. die eigene Existenz als der notwendige und einheitliche Zweck proklamiert. Der naheliegende Einwand des freiwilligen Todes wird mit grosser dialektischer Scheinbarkeit bekämpft, — für den genau Zuschauenden jedoch nicht widerlegt. Die ganze Argumentation beruht auf dem mehrdeutigen Satze: „Die Existenz des Individuums ist der Einheitspunkt aller Werte und Zwecke"; — zur Zeit des Wertens und Zwecksetzens unbedingt; aber nicht notwendig für die Zeit der Realisierung der Zwecke (Nachruhm und dergl.). Winkelried habe das Leben „nur als Mittel zum Zweck", „nur bedingt" verneint; — genug, er hat es verneint. Wo das Leben „zur Erreichung der für wertvoll gehaltenen Zwecke für untauglich angesehen" und „darum weggeworfen" werde, da werde es doch zugleich „als einheitlicher Zweck, insofern es einziges Mittel für jene höheren Zwecke ist, durchaus anerkannt". Aber für Winkelried war nicht das Leben, sondern der Tod das Mittel für einen höheren Zweck. Und der Entschluss, zu sterben, bedeutete für ihn keineswegs „den Verzicht auf den Zweck". Das Leben ist nicht notwendig, sondern nur unter gewissen günstigen Bedingungen einheitlicher Zweck.

Aus dem notwendigen Zweck soll sich „als logische Konsequenz" ein (von Kant nur angedeuteter) „überindividueller, höchster und absoluter Zweck" ergeben. Der Begriff des Überindividuellen bleibt, auch wenn man die für den Verfasser massgebende Erkenntnistheorie Schuppes zu Rate zieht, einigermassen unklar. Der überindividuelle Zweck soll „unser

Willensinhalt" und doch „von unserm Fühlen und Wollen ganz unabhängig" sein; er wird bezeichnet als „über unsern eigenen Willen hinausweisend, über unser individuelles Ich hinausragend — oder auch, wenn man will, in dieses irgendwie hineinragend". Solche halb poetischen Wendungen können, noch so oft wiederholt, wissenschaftlich ebensowenig befriedigen, wie der schliessliche Hinweis auf eine theologische „Erklärung" des Sittengesetzes. Der Wille zum Leben richte sich im Grunde auf das Bewusstsein, und zwar nicht auf das Abstraktum der „gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit", sondern auf bewusstes Weiterleben oder psychisches Wachstum, auf „das individuelle Bewusstsein als zeitlich sich entwickelndes." Wachstum des Bewusstseins aber ist nach Stock „Zusammenfassung verschiedener Bewusstseinsinhalte zur Einheit", und beides ist für ihn identisch mit „Erkennen". „Unser Wille zum Leben ist also seinem Wesen nach Wille zur Erkenntnis." „Das Wissen des Seienden im allgemeinen" ist der absolute Zweck. — Es ist unmöglich, die scharfsinnigen Deduktionen des Verfassers hier ins Einzelne zu verfolgen. Sein mit grosser logischer Energie durchgeführter Intellektualismus stützt sich auf eine ungewöhnlich weite Fassung der Begriffe Wissen und Erkennen: er bezeichnet damit jede synthetische Zusammenfassung einer psychischen Mannigfaltigkeit und schliesslich jede (namentlich die altruistische) Überwindung der „individuellen Enge und Beschränktheit", wobei diese vielfach mit individueller „Besonderheit" verwechselt wird. Überall liegt Rehmkes schematische Einteilung des psychischen Geschehens in gegenständliches (Empfinden und Denken), zuständliches (Fühlen) und ursächliches Bewusstsein (Wollen) zu Grunde. Kritiklos geht Stock immer wieder von den Rehmkeschen Konstruktionen aus: weder das zuständliche Bewusstsein, welches „nur als Lust und Unlust möglich sei", noch das ursächliche, bei dem es sich im Grunde überall um „absolut Identisches" handle, sondern nur das gegenständliche Bewusstsein „lasse Besonderheiten zu"; nur die „gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit" sei „als sich entwickelnde" denkbar (vgl. S. 13, 30, 34, 94, 102, 107, 143). Der Referent erblickt in dieser Anschauung ein psychologisch völlig unhaltbares Dogma und ist überzeugt, dass Stock dem sehr konsequent festgehaltenen Ziel der prinzipiellen Ethik durch eine unbefangene und eingehende psychologische Analyse der Wertthatsachen näher gekommen wäre. Sie hätte ihn auch dazu geführt, den Begriff der Persönlichkeit weiter und damit mehr im Sinne Kants zu fassen. — Das letzte Kapitel beleuchtet das Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Sittlichkeit und die Stufen der sittlichen Entwicklung. Ein grosser Teil der Ergebnisse behält seinen hohen Wert auch für den, dem Stocks Lehre vom einheitlichen Zweck nur teilweise und seiner Bestimmung des absoluten Zwecks gar nicht annehmbar erscheint. Überall steht der Gedanke im Vordergrund, die sittliche Forderung sei „gar nicht eine einmalig zu erfüllende oder nicht zu erfüllende", sondern vielmehr „eine fortlaufende Aufgabe, die für jeden Augenblick des Bewusstseins gilt und auch als gültig anerkannt wird". Damit nähert sich der Verfasser stark der prinzipiell abgewiesenen Gesinnungsethik. Auch Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft wird unwillkürlich wiederholt gestreift, — eine Lehre, die man keineswegs fallen zu

lassen braucht, wenn man, wie Stock, den Kantischen Rekurs auf die intelligible Welt verwirft.

Nach Stock ist das Sittliche „objektiv angesehen Wahrheit, subjektiv im einzelnen Wollen Klarheit, im Zusammenhang des Wollens Weisheit". „Tugend ist Denken überhaupt." — Zahlreiche fruchtbare Gedanken dieser Ethik dürften bestätigt, aber ihr extremer Intellektualismus wird überwunden werden, wenn man den mehrdeutigen Begriff des absoluten Zweckes durch den des unbedingt Wertvollen ersetzt und vor allem die Thatsachen des Willenslebens genauer psychologisch untersucht.

Leipzig. Felix Krueger.

Stock, Otto. Psychologische und erkenntnistheoretische Begründung der Ethik. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 111. S. 196—205.

Der Verf. vertritt mit Kantischen Gründen den methodologischen Standpunkt Kants, dass die prinzipielle Ethik nicht psychologisch, sondern „erkenntnistheoretisch-logisch" zu begründen sei. Dabei wäre eine allgemeine Erörterung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie, das heute vielfach anders und weniger gegensätzlich aufgefasst wird, erwünscht gewesen. Ob der Satz Kants richtig ist, Erfahrung und besonders Psychologie könne niemals zu notwendigen Urteilen, zu objektiv gültigen Gesetzen führen, hängt ganz davon ab, wie eng oder wie weit man alle diese vieldeutigen Begriffe fasst. Der Ref. hat an anderer Stelle ausgeführt, dass Kant mit den Worten Erfahrung und Psychologie meistens eine engere Bedeutung verbindet, als die empirische Psychologie unserer Tage. Der Verf. scheint unter Psychologie lediglich die Aufzählung und Beschreibung individueller Eigentümlichkeiten zu verstehen, die das „Subjekt" mit keinem anderen Subjekte gemein hat, — die Untersuchung des „Individuellen", soweit es ein von den Thatsachen jedes anderen individuellen Bewusstseins Verschiedenes ist. Thatsächlich strebt die Psychologie überall, auch wo sie individuelle Unterschiede feststellt, nach Gesetzen von objektiv notwendiger Geltung. Nach Stock hat Kant das Problem der Ethik richtig gestellt; die Lösung aber könne nicht genügen. Der „Formalismus" sichere keineswegs die „Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der sittlichen Forderung." Diese Notwendigkeit, die auch als „Denknotwendigkeit" bezeichnet wird, könne nur auf „logischen, nicht auf psychologischen Zusammenhängen ruhen." Das Objekt der Ethik seien nicht, wie Kant angenommen habe, die Begriffe der Pflicht und des Guten, sondern alle Thatsachen der sittlichen Wertunterscheidung. Die Ethik habe das objektiv notwendige Gesetz dieser Unterscheidung festzustellen. Es handle sich um ein a priori im Sinne Kants, das sich gründen müsse auf die „Bedingungen der Erfahrung überhaupt." Die ethische Grundfrage wird genauer bezeichnet als „die Frage nach dem Lustbringenden oder Zweck, mit dem notwendig Lust verknüpft ist, die Frage nach dem notwendigen Zweck". Der gesuchte Zweck sei „absolut, insofern von jeder individuellen Eigenart unabhängig." Mit Berufung auf sein Buch: „Lebenszweck und Lebensauffassung", setzt der Verf. als absoluten Zweck das Erkennen, das für ihn auch Kunst und Religion umfasst

und schliesslich zur „Erweiterung des Subjekts durchs Objekt" wird. (In jenem Werke geht übrigens der Verf., wie es nicht anders sein kann, selbst überall von psychologischen Gesetzen aus, mit deren Annahme oder Verwerfung sein ganzes ethisches System steht und fällt, und von deren objektiver Gültigkeit er sicherlich überzeugt ist.) Die eigentliche Methode der Ethik ist für ihn die „erkenntnistheoretisch-logische": Die „Kritik der Vernunft als Analyse des Bewusstseins." Ihr Geschäft ist „nichts als ein Teil der Bewusstseinskritik. Sie ist die auf das besondere Gebiet des Gewollten bezogene Scheidung dessen, was zum Bewusstsein überhaupt und dessen, was zum individuellen Bewusstsein gehört".

Leipzig. Felix Krueger.

Selbstanzeigen.

Schneider, Emil, Dr. phil. Begriff und Arten des Apriori in der theoretischen Philosophie Kants. Diss. Halle, 1898. (34 S.)

Mit seiner im 1. Abschnitt der Einleitung zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft gegebenen Erklärung: „Wir werden im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden", fordert Kant gleichsam gebieterisch zu einer Untersuchung des Apriori in seiner Philosophie auf; denn mit dieser Erklärung sagt er sich von dem traditionellen Gebrauch des Terminus a priori förmlich los und giebt mit ihr die Absicht kund, demselben einen neuen Inhalt beilegen zu wollen. Verfasser hat sich der Untersuchung unterzogen, dieselbe aber, um ihren Umfang nicht zu weit auszudehnen, auf die theoretischen Schriften der Kantischen Philosophie beschränkt. Er hat allererst die in der allegierten Erklärung Kants gegebene Definition des Apriori, die in Bezug auf die differentia specifica negativ ist, durch Hinzufügung der anderweitig gegebenen positiven Bestimmungen des Begriffs vervollständigt, woraus sich ergab, dass im Kantischen Sinne Erkenntnisse a priori diejenigen heissen sollen, welche von aller Erfahrung unabhängig, aus den angeborenen formalen Bedingungen der Rezeptivität und der Spontaneität des erkennenden Subjekts bei Gelegenheit der Erfahrung ursprünglich erworben werden. Dieses Apriori soll das genetische oder transscendentale oder transscendental-materiale heissen. Da es nun nach der Lehre Kants im erkennenden Subjekt zwei Urquellen der Erkenntnisse giebt, Sinnlichkeit und Verstand, so müssen auch die genetisch-apriorischen Erkenntnisse, je nachdem sie zur Sinnlichkeit oder zum Verstande gehören, von zweierlei Art sein: apriorische Anschauungen und apriorische Begriffe. Erstere sind Raum und Zeit, letztere die reinen Verstandesbegriffe und die reinen Vernunftbegriffe (Kategorien und Ideen). Sind aber Raum und Zeit, sind ausserdem die

Kategorien genetisch-apriorischen Charakters, so muss es auch genetisch-apriorische Wissenschaften geben, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, je nachdem ihren Erkenntnissen die reinen Anschauungen Raum und Zeit oder die reinen Verstandesbegriffe — diese unter den sinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs, den Schematen — zu Grunde liegen.

Weiter weist dann der Verfasser nach, dass Kant trotz seiner entschiedenen Absage dann doch fortgesetzt den Terminus a priori wieder im traditionellen, d. h. formal-logischen oder deduktiven Verstande gebraucht und häufig das genetische mit dem logischen Apriori vermengt und verquickt. Das formal-logische Apriori aber hat gemäss der zwiefachen Natur der formal-logischen Prinzipien zwei Unterarten: das analytische und das syllogistische oder deduktive Apriori. Für beide gilt nicht mehr die in der oben angeführten Stelle gegebene Erklärung Kants, dass sie von aller Erfahrung schlechterdings unabhängig wären, sofern bei den analytischen Urteilen ein empirischer Subjektsbegriff zu Grunde liegt und bei den Syllogismen ein (relativ) allgemeines, aus der Erfahrung hergenommenes Urteil als Obersatz dient.

Es wird weiter untersucht, wie es gekommen sei, dass Kant gegen seine Definition derartige Erkenntnisse trotz seiner Erklärung als a priori bezeichnet. Verfasser antwortet, dass unbeabsichtigt und unvermerkt der überlieferte Gebrauch des Terminus a priori sich bei Kant wieder eingeschlichen hat. Die Kriterien der Notwendigkeit und Allgemeinheit, besonders aber das der Notwendigkeit, sind es gewesen, unter deren schützendem Dache die Einschleichung geschehen konnte. Hätte freilich Kant die völlig verschiedenen Arten der Notwendigkeit des genetischen Apriori einerseits und des formal-logischen andererseits sich klar gemacht, so möchte es ihm nicht passiert sein, dass er wesentlich verschiedenes nicht als solches erkannte, noch auseinanderhielt, sondern vermischte und vermengte. Der unklare, schwankende Begriff der Notwendigkeit ist jetzt das genus proximum des Apriori geworden, das das genetische und das logische Apriori unter sich fasst.

Ausser den genannten Arten findet sich in den vorkritischen Perioden Kantischer Philosophie noch ein anderes Apriori, das der Verfasser das dogmatisch-scholastische oder transscendente nennt, und ausserdem in allen Schriften des Philosophen ein Apriori, das den Namen des rhetorischen erhalten hat.

Verfasser hat dann an verschiedenen Beispielen nachgewiesen, wie die Vermischung der verschiedenen Arten des Apriori nachteilig für den Ausbau der Kantischen Philosophie und ihr Verständnis gewirkt hat. Besonders klar wird dies an dem „System der spekulativen Metaphysik“ veranschaulicht.

In der Dissertation liegt von der Untersuchung nur der kleinere Teil vor, der grössere soll voraussichtlich demnächst veröffentlicht werden.

Magdeburg. Dr. E. Schneider, Pastor prim.

Bell, John Henry. With what right is Kant's Critique of Pure Reason called a Theory of Experience? Diss. Halle a. S., 1899. (50 p.)

This thesis is concerned with the adequacy of Kant's own statement of the problem of the Critique to express its main motive and aim. The only other alternative considered is that the problem of the Critique may be more correctly viewed in whole or in part as the problem of the possibility of experience. The investigation of the question in this form is the central feature of the discussion. The paper consists of two distinct parts: 1. The review of some recent Kant literature which either suggests or embodies a discussion of the subject, and: 2. A brief independent survey of the question from the standpoint of Kant's original purpose in the Critique.

The literature reviewed is that especially mentioned by E. Adickes in his article: „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems." Kantstudien, Bd. I, S. 47 ff. The interpretation of Cohen and Caird, according to which the main interest of the Critique centres in the explanation of the possibility of experience, passes in review, then, that of Vaihinger, according to which the problem of the Critique is two-fold, each part equal and co-ordinate with the other, namely, the problem of synthetic a priori judgments and that of experience (synthetic a posteriori judgments); finally the interpretation of Adickes in the article above mentioned is considered and the grounds of his opposition alike to the view of Cohen and Caird, on the one side, and of Vaihinger on the other, are presented.

The position of the dissertation itself differs from that of the writers mentioned, although it approaches more closely the standpoint of Adickes than that of the others. The following points will express the exact view maintained by the paper:

1. Kant did not at any time in the preparation of his work lose sight of its main interest, wich is best set forth in his own inquiry: „How are synthetic a priori judgments possible?"

2. The problem of the possibility of synthetic a priori judgments and that of the possibility of experience are, according to the Critique, not to be separated. They are necessarily and inseparably bound up the one with the other, and with the solution of the one is the solution of the other given.

3. For this reason, the positive portion of the Critique may be viewed as containing a theory of experience, only it must be kept in mind that it was not the author's conscious purpose to present a theory of experience but rather to offer an explanation of the possibility of synthetic a priori judgments.

Halle-New York. John Henry Bell.

Hacks, Jacob, Dr. Ueber Kants synthetische Urteile a priori. Vierter und letzter Teil. Beilage zum Jahresbericht der Realschule zu Kattowitz, 1899. (20 S.)

Die Selbstanzeige zum 1. und 2. Teile findet sich Kantstudien I, S. 434/435, zum 3. Teil III, S. 209/210.

Der letzte Teil behandelt zunächst die dritte Analogie der Erfahrung. Während die beiden ersten Analogien der Erfahrung zwar nicht, wie Kant

meint, synthetische Urteile a priori, aber doch durch die Erfahrung hinlänglich bestätigte Naturgesetze sind, ergiebt sich aus den Prinzipien der Mechanik von Hertz, dass die dritte Analogie, weit davon entfernt, ein synthetisches Urteil a priori zu sein, nicht einmal materiell richtig ist.

Von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt erweisen sich das erste und dritte als durchaus selbstverständliche Sätze, die keines Beweises bedürfen und in das System der synthetischen Urteile a priori nicht recht zu passen scheinen. Anders ist es mit dem zweiten Postulat. Das Postulat der Wirklichkeit ist ohne Zweifel ein synthetisches Urteil, ein Satz von grosser Tragweite und Bedeutung. Denn der Beweis dieses Postulates würde den empirischen Idealismus überwinden, er würde den Nachweis enthalten, dass trotz der erfahrungsgemäss feststehenden Realität der Dinge eine von unseren Vorstellungen unabhängige Welt der Dinge an sich nicht angenommen zu werden braucht, dass also die transscendente Idealität der Dinge mit ihrer empirischen Realität nicht in Widerspruch steht. Diesen Nachweis versucht nun Kant in der „Widerlegung des Idealismus". Die „Widerlegung des Idealismus" ist also nichts Ueberflüssiges, sie ist vielmehr ein notwendiger Bestandteil des Kantischen Systems, sie ist gewissermassen die Probe, wenn auch nicht auf die Richtigkeit, so doch auf die Zulässigkeit des Systems. Die „Widerlegung des Idealismus" ist indessen Kant nicht geglückt. Aus sich heraus vermag kein idealistisches System die empirische Realität der Aussenwelt zu erklären.

Folgt aber hieraus mit unbedingter Sicherheit das Dasein einer von unseren Vorstellungen unabhängigen Welt, d. i. der Dinge an sich? Diese Frage ist im Anschluss an Volkelts treffliche Ausführungen (Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie) zu verneinen, und zwar deshalb, weil das positivistische Erkenntnisprinzip, welches in der Aussage besteht, dass das Dasein meiner Vorstellungen über jeden Zweifel erhaben ist, das einzige ist, dessen Geltung nicht bezweifelt werden kann. Nicht einmal die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch für alles Sein lässt sich beweisen. Trotzdem lässt sich das Dasein der Dinge an sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit darthun, und zwar deshalb, weil der entgegengesetzte Standpunkt zu den ungeheuerlichsten Abgeschmacktheiten führt.

Kattowitz. Dr. Jakob Hacks.

Pajk, Johann, Dr. Praktische Philosophie. Wien, Konegen, 1899. (184 S.)

Der Verfasser wollte nicht ein Kompendium, sondern ein System der Ethik entwerfen. Daher war es ihm in vorderster Linie um den Nachweis eines solchen Grundgedankens der praktischen Philosophie zu thun, der alle ethischen Erfahrungen und Begriffe zu umfassen und zusammenzuhalten imstande wäre. Zu diesem Zwecke wurde das jedem Forscher begrifflich dunkle, praktisch aber so lebendig vorschwebende Sittliche nicht aus der Menschennatur allein, wie es zumeist geschieht, hervorgesucht, sondern aus dem Bereiche der Gesamtwelt, soweit eben diese der Erforschung zugänglich ist, um auf dieser breiteren Unterlage einen möglichst universellen Begriff desselben zu gewinnen.

Dabei fielen dem Verfasser die ethischen Schriften H. Spencers, wie insbesondere jene I. Kants wie von selbst ins Auge; denn diese beiden Forscher liessen sich neben der Vervollständigung der ethischen Beobachtungen auch eine gründliche Systematisierung der Ethik angelegen sein, letztere vorzugsweise Kant. Darum jedoch wurden keineswegs die zahlreichen Forschungen anderer Ethiker übersehen. Auch wollte ich eine Übersicht der ethischen Litteratur bieten, namentlich über die Hauptfragen.

So wurde der Verfasser im Verlaufe seiner Arbeit unwillkürlich zur Stellungnahme gegenüber Kant und dem Kantschen Kritizismus gedrängt, auf den er allerdings erst etwas später reflektierte. Trotzdem giebt es wenige Seiten dieses Buches, in denen nicht auf Kant Bezug genommen würde. So namentlich in betreff einer naturwissenschaftlichen Auffassung der Moral, welcher Kant so nahe stand, sie aber nicht aussprach. Und solcher Beziehungspunkte giebt es in meiner Schrift noch viele andere, mehrere auch zum Kantschen Kritizismus.

Wien. Dr. Joh. Pajk.

Gattermann, Hermann. Ueber das Verhältnis von Kants Inauguraldissertation vom Jahre 1770 zu der Kritik der reinen Vernunft. Diss. Halle, 1899. (79 S.)

Der Verfasser geht aus von der Thatsache, dass Kants Inauguraldissertation vom Jahre 1770 und die Kritik der reinen Vernunft viele gemeine und viele verschiedene Züge haben, und wirft dann die Frage auf, ob das Charakteristische beider Schriften in ihrer Wesensidentität oder in ihrer Wesensdifferenz liege, worauf dann (S. 1—3) die Hauptvertreter der einen wie auch die der anderen Behauptung, aber auch die einer Mittelstellung genannt werden.

Der I. kleinere Hauptteil der Dissertation enthält (S. 5—25) die Analyse der Inauguraldissertation Kants. Kapitel 1 charakterisiert (S. 5—13) Kants mundus intelligibilis, wobei der menschlichen Seele als eines Gliedes desselben gedacht wird. Sie offenbart sich als vis activa und als vis passiva, worauf Kant die Unterscheidung der Erkenntnis in Receptivität und Spontaneïtät beruhen lässt.

Kant scheidet ferner das empirische und das apriorische Element unserer Erkenntnis durch den Gegensatz von Form und Materie. Die Materie der Erkenntnis ist empirisch gegeben, die Form apriorisch, und zwar giebt es sowohl sinnliche als verstandesmässige Formen unseres Erkennens. Kapitel 2 (S. 14—19) behandelt daher Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Erkenntnis und zeigt, dass Kants Lehre in dieser Hinsicht für die Wertung des menschlichen Wissens von grosser Bedeutung geworden ist. Kapitel 3 (S. 19—25) stellt dem usus logicus des Verstandes den usus realis gegenüber, in welchen sich die Spontaneïtät der Seele offenbart, bringt die Deutung von Raum und Zeit im Sinne des mundus noumenon und lässt die kritische Tendenz der Inauguralschrift Kants hervortreten.

Der II. grössere Hauptteil der vorliegenden Schrift enthält die Analyse der Kritik der reinen Vernunft in 6 Kapiteln (S. 26—70), von denen das erste

(S. 26—32) zeigt, wie Kant die Voraussetzung einer rationalen Verstandeserkenntnis zweifelhaft wird und zur Fragestellung von 1772 führt, welche das Problem der transscendentalen Deduktion bleibt, und deren Lösung durch die Einwirkung von Hume bedingt wird. Kapitel 2 (S. 32—40) weist nach, dass der mundus intelligibilis in der Vernunftkritik ganz im Sinne der Dissertation festgehalten wird und die Voraussetzung zur Lösung des Freiheitsproblems in der Vernunftkritik bildet. Nach Kapitel 3 (S. 41—47) wird ferner festgehalten in der Vernunftkritik die Bestimmung des Wesens der sinnlichen Erkenntnis mit geringen Nüancierungen, wobei die Bedeutung des inneren und äusseren Sinnes und die Theorie der Selbstaffektion in Auflage II der Vernunftkritik erörtert wird. Dagegen (Kapitel 4) fällt der usus realis fort, und der Erkenntnisgebrauch der Kategorien wird auf den mundus phaenomenon im Sinne von Hume beschränkt. Als Rest des vorkritischen Dogmatismus bleibt aber die Voraussetzung der Dinge an sich als Gegenstände des reinen Denkens (S. 48—53). Damit hängt zusammen (Kapitel 5) die Ablehnung der rationalistischen Konsequenzen der vom Dogmatismus behaupteten Erkennbarkeit des mundus intelligibilis auf Grund des Festhaltens der Voraussetzungen des Rationalismus (S. 53—67).

Das 6. Kapitel (S. 68—70) unternimmt es, auf Grund der Grenzbestimmung des Empirismus den Aufbau der Kritik der reinen Vernunft zu erklären, und in der Schlussbetrachtung (S. 71—79) werden, soweit der enge Rahmen einer Dissertation dies zulässt, die Wesensgleichheiten und die Wesensverschiedenheiten beider Schriften gegen einander abgewogen, was dann zur Kritik der in der Einleitung (S. 1—5) angeführten drei Hauptrichtungen führt, wobei der Verfasser zu dem Ergebnis gelangt, dass in Übereinstimmung mit A. Riehl und H. Vaihinger der Inauguralschrift eine eigenartige Stellung einzuräumen ist; insbesondere, dass sie derjenigen Entwickelungsperiode Kants angehört, in der er plötzlich Dogmatist wird, dass endlich, insofern jener Zeitpunkt zugleich den Beginn des Kritizismus darstellt, die Inauguralschrift eine selbständige Anfangsstellung einnimmt, und als dogmatisch gefärbtes Vorspiel der Vernunftkritik, der reifen Frucht des Kritizismus, angesehen werden kann.

Eisleben. H. Gattermann.

Hollmann, Georg. Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants. Altpreuss. Monatsschrift, Bd. XXXVI, Heft 1 u. 2, (73 S.)

Diese Schrift soll, wie der Titel andeutet, einführender Art sein und zwar auf einem bisher noch nicht angebauten Gebiete. Eine Darstellung der Faktoren, die auf die Entstehung und eigentümliche Ausprägung der Religionsphilosophie Kants von Einfluss gewesen sind, kurz eine Genesis der Kantschen Religionsphilosophie fehlt uns noch. Man hat zwar von einer Einwirkung des Rationalismus und des Pietismus gelegentlich gesprochen, aber derartige Ausführungen bewegten sich meistens ganz im Allgemeinen und kamen nicht über die Stufe der Mutmassung hinaus. Nun geht aber aus den ersten Kantbiographien und sonstigen alten Quellen dies Eine mit völliger Klarheit hervor, dass, wenn irgend etwas in religiöser Beziehung für Kants Jugend bedeutsam gewesen ist, es der Königs-

berger Pietismus war. Sollte daher überhaupt je eine genetische Darstellung der religionsphilosophischen Theoreme des grossen Denkers gelingen, so musste bei dieser pietistischen Bewegung eingesetzt werden. Und zwar genügte es keineswegs im Allgemeinen bei Kant nach pietistischen Elementen zu suchen. Das, was wir unter dem Gattungsbegriff „Pietismus" zusammenfassen, ist im Einzelnen recht verschiedener Art. Es galt also zunächst die Eigenart dieser pietistischen Bewegung zu erfassen, und da sie bisher unbekannt war, musste eine historische Darstellung das Verständnis erschliessen. Dementsprechend behandelt Abschnitt I die Geschichte des Königsberger Pietismus. Er kommt zu dem Resultat, dass diese spontan entstehende, dann in die Hallische Richtung einlenkende Bewegung durch Franz Albert Schultz, der wegen seiner Beziehung zu Kant genauer behandelt ist, eine höchst eigenartige wolffianisierende Färbung erhielt. Sollte nun die Kenntnis dieser pietistischen Gruppe für eine spätere genetische Darstellung von wirklicher Bedeutung sein, sollte sie über aprioristische Vermutungen, die sich aus der im Abschnitt II kurz dargestellten, bedeutsamen Beziehung Kants zu dieser Bewegung aufdrängten, wirklich hinausführen, so mussten vor allem die etwaigen Quellen des Königsberger Pietismus herangezogen werden. Abschnitt III führt das noch erreichbare Quellenmaterial vor. Es war eine glückliche Fügung, dass es gelang, den Katechismus, der nach Borowski zur „Religion innerhalb . . ." in besonderer Beziehung stehen sollte, und die Handschrift der dogmatischen Vorlesungen, die Kant bei Fr. Alb. Schultz gehört hat, aufzufinden. Auf Grund dieser Quellen ist nun eine Konfrontierung der Kantischen und pietistischen Gedankenkreise möglich, die die Genesis der ersteren anschaulich macht. Gewissermassen eine Probe des hierbei anzuwendenden Verfahrens giebt Abschnitt IV, indem er das Verhältnis der Religion zur Vernunft und zur Sittlichkeit bei Kant und den Königsberger Pietisten in Bezug auf die in Betracht kommenden Punkte vergleicht und so, um im Bilde zu reden, durch die Vorhallen bis an das eigentliche religionsphilosophische Gebäude heranführt.

Eine zweite bereits begonnene Arbeit soll in extenso die Kantische Religionsphilosophie selbst auf ihre Genesis gegenüber dem Königsberger Pietismus untersuchen. Naturgemäss werden die zahlreich vorhandenen pietistischen Einwirkungen dann erst in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten.

Sloszewo. Georg Hollmann.

Caldwell, W., Professor, Dr. Schopenhauer's System in its Philosophical Significance. Edinburgh and London, Blackwood, 1896. (XVIII and 527 p.)

Although nearly all Schopenhauer's writings had been translated into English, and although interesting lives of Schopenhauer had been written in English by Helen Zimmern and by the late Professor Wallace of Oxford, there was in English no extended and comprehensive study of Schopenhauer's philosophy as a whole. This book was conceived as an attempt to meet this want. And also as an attempt to deal in a broad free way with the significance of Schopenhauer's philosophy for the

thought of to-day. Owing to the influence of the study of biology and of psycho-physics and social ethics and eastern religions, and owing to the reaction of to-day (prominent in different ways in Germany, England, France) against panlogism and abstract rationalism, there is now great importance attached to what is called a philosophy of the will as a key to the explanation of many of the phenomena of life and conduct and thought. This is seen in the writings of men like Wundt, Hartmann, Deussen, Gizycki, Paulsen, Eucken, Drews, Fouillée, Arréat, Professor James of America, and Professor A. Seth of Scotland, Mr. A. J. Balfour and others. I have written in view of all this, endeavouring to show at the same time the relation of Voluntarism to Intellectualism and Platonism and Metaphysic proper, and the relation of the philosophy of Schopenhauer to the philosophies of Fichte and Schelling and Hegel and to the permanent elements in the philosophy of Kant. I have thus occupied myself not merely with Schopenhauer as a „scholastic" philosopher, to borrow the expression of Venetianer (vide: Schopenhauer als Scholastiker, Berlin, 1873), nor yet merely with the inconsistencies and one-sidednesses of Schopenhauer, as do many critics. My volume is, I trust, supplementary to the classical treatises of Kuno Fischer and Ribot, and to the careful apologies of Frauenstädt. Schopenhauer is still a very great figure in the philosophy of to-day, in the sense that in the root ideas of his system there can be traced the seeds of so many present tendencies of thought. I offer in my book chapters on Schopenhauer's relation to the thought of the century and on the total outcome of his doctrine and of its reception by the public of the nineteenth century, on Schopenhauer's theory of knowledge, on the Bondage of man (de servitute humana), on psychological and ethical determinism as he conceived it, on his theory of art as an escape from the bondage of life, on his moral and religious philosophy, and on his metaphysic in general. Schopenhauer's pessimism I study as Illusionism. I do not think that his philosophy is adequately described as pessimism. It is far more than that. A great deal of it may be incorporated with the best thought of to-day.

The book consists of the matter of the Shaw Fellowship Lectures which I, in my turn, delivered at Edinburgh University, Scotland. The Shaw Fellowship is the most important encouragement and endowment that exists in Scotland for the study of philosophy. The holder is exspected to travel and study in the interest of philosophy and then to present the result of his study of some prominent philosophical question to the public, first in lectures and then in book form. The author was called from Scotland to America, first to the Sage School of Philosophy in Cornell University, and then later to his present position.

Evanston, Ill. U. S. A. W. Caldwell.

Litteraturbericht.

Von F. Medicus.

Heumann, Gustav. Das Verhältnis des Ewigen und des Historischen in der Religionsphilosophie Kants und Lotzes. Diss. Erlangen, 1898. (88 S.)

Unter dem Gesichtspunkt, „wie ein Ereignis, das als Objekt der historischen Wissenschaft schwankenden Auffassungen unterworfen ist, für den religiösen Glauben ein ewig giltiges sein könne" (1), stellt der Verfasser nach einer kurzen Einleitung zunächst die Religionsphilosophie Kants (4—29), sodann die Lotzes (30—60) dar. Von Seite 61 ab folgt die Vergleichung und Beurteilung der beiderseitigen Lehren. Heumann vertritt die Ansicht, dass Kant der moralischen Anlage der Menschen zu viel zugetraut habe, wenn er den ewigen Religionsgehalt in diese verlege. Lotze habe darum mit Recht auf das Fliessende in den moralischen Anschauungen hingewiesen und gezeigt, „dass von einem angeborenen fertigen Sittengesetze und von hiermit zusammenhängenden angeborenen religiösen Offenbarungen bei dem Stande der gegenwärtigen Forschung nicht mehr geredet werden kann" (64). So erblickt der Verfasser den Hauptvorzug der Lotzeschen Religionslehre vor der Kantischen in dem sich in ihr äussernden feineren historischen Sinn, den sich Lotze durch eingehendes Studium der empirischen Religionswissenschaft erworben hatte. Ein beiden Theorien gemeinsamer Mangel zeige sich freilich darin, dass es keinem der beiden Philosophen gelungen ist, den religiösen Glauben als eine Pflicht nachzuweisen (65): die grossen objektiven geistigen Mächte kommen nicht zu dem Recht, das ihnen gebührt (86).

Burckhardt, Waldemar. Kants objektiver Idealismus. Greifswalder Diss. Naumburg, 1898. (31 S.)

Der Verfasser sucht zu zeigen, wie die Kantische Lehre zwar die objektive Welt mit ihrer Gesetzmässigkeit erklärbar macht, wie aber die Frage nach dem Grund der Einheitlichkeit der objektiven Welt für die verschiedenen Iche über den Kantianismus hinaus zur Lehre von einem Bewusstsein überhaupt (Fichte, Hegel, Schuppe; vgl. 27) führt. Die hereingreifenden Fragen nach dem Ding an sich (bes. 1—5, 23 ff.) und nach der transscendentalen Deduktion der Kategorien finden eingehende Erörterung; letztere bildet (von Seite 6 an) den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung.

Nolte, Fr. Über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken in Kants Terminologie. Programm des Progymnasiums, Northeim, 1898. (10 S.) 4°.

Die beiden Hauptrichtungen der vorkritischen Erkenntnislehren sind Sensualismus und Rationalismus. Das Verhältnis der beiden hier einseitig betonten Erkenntnisquellen zu einander untersucht und jeder ihren eigen-

tümlichen Erkenntniswert zugewiesen zu haben, ist die That Kants. Kant hat gezeigt, dass sie eine der andern gegenseitig bedürfen, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Diese Anerkennung ihrer Gleichberechtigung und die Forderung ihrer notwendigen Vereinigung in der transscendentalen Einheit der Apperzeption sind die Grundlagen des Kantischen Systems.

Meusel. Was verdankt Schiller seinem Kantstudium? Programm der Städt. Höher. Mädchenschule, Kiel, 1897. (16 S.) 4°.

Die gewandt geschriebene und bei aller Kürze inhaltreiche Abhandlung giebt in grossen Zügen die Entwicklungsgeschichte der Schillerschen Philosophie. In der Auffassung von Schillers Verhältnis zu Kant in den verschiedenen Epochen seines Philosophierens schliesst sich der Verfasser wesentlich an Kuno Fischer an. Gegenüber Schillers bekannten Einwendungen gegen den Kantianismus wird die Partei des letzteren ergriffen, dabei aber anerkannt, dass sich für Schiller, dem es auf die praktische Anwendung der Kantischen Theorien ankam, die letzteren modifizieren mussten, freilich ohne dass sie dadurch widerlegt würden: die Kr. d. pr. V. ist eben kein System der Moral, und die Kr. d. Urteilskr. keine praktische Kunstlehre.

Warda, Arthur. Zur Frage nach Kants Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule. Altpreuss. Monatsschr., Bd. 35, Heft 7—8. (S. 578—614.)

Wie die älteren Biographien Kants melden, hat sich K. einmal (das Datum wird nicht genannt) um eine erledigte Schulstelle beworben, wurde aber einem gewissen Kahnert (nach dem Konzept der Waldschen Gedächtnisrede auf K. einem „notorischen Ignoranten") nachgesetzt. Erst Erdmann (1876) und Arnoldt (1881) haben diese Angabe als unsicher angezweifelt. Warda hat nun in sorgfältigster Weise die auffindbaren Dokumente durchforscht. Ein sicheres Resultat, ob Kant sich wirklich beworben hat, liegt freilich nicht vor. Hingegen ist über den bisher völlig unbekannten Kahnert eine Reihe von Thatsachen ans Licht gefördert worden, wobei sich ergeben hat, dass die Zeit, in der allein Kant mit ihm konkurriert haben kann, der Oktober 1757 ist. Damals war Kant schon seit 4 Semestern Privatdozent! Gleichwohl hält es W. nicht für unwahrscheinlich, dass er sich zu dieser Zeit noch um eine solche Stelle beworben habe, um sich ein, wenn auch nicht grosses, so doch sicheres Einkommen zu verschaffen, zumal ihm ein Jahr vorher die Bewerbung um eine Professur missglückt war. Ein Brief Kants an Nicolovius vom 16. Aug. 1793, den W. zum Abdruck bringt, scheint gleichfalls für diese überraschende Annahme zu sprechen.

Jacobskötter, Arnold. Die Psychologie Dieterich Tiedemanns. Diss. Erlangen, 1898. (138 S.)

Vorliegende Schrift befasst sich zwar mit einem der bekanntesten Gegner Kants, behandelt ihn jedoch nach einer Seite hin, auf der wenig Veranlassung ist, auf Kant einzugehen, der denn auch im Hauptteil der Untersuchung nur einige mal beiläufig erwähnt wird. Bemerkenswert sind die Ausführungen in der Einleitung, in der der Verf. die Stellung seines

Philosophen zu Locke, Leibniz, Wolff und Kant von allgemeineren Gesichtspunkten aus schildert: bei jedem der drei erstgenannten vermisst T. eine Vernunftkritik; gleichwohl vertritt er Kant gegenüber im wesentlichen den gesunden Menschenverstand.

Siebert, Otto, Dr. Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898. (VIII und 496 S.)

Das Buch Sieberts ist ein erfreuliches Zeugnis philosophischen Interesses und grosser Belesenheit. Im einzelnen sind freilich manche Punkte noch der Verbesserung fähig. So passt m. E. Rothe (191—193) nicht in die Schleiermachersche Schule: er steht Hegel viel näher. Riehl (332 f.) kann unmöglich den „Reaktionserscheinungen“ zugezählt werden; Spicker ist kein Neukantianer. Der am gründlichsten verfehlte Abschnitt ist der über Nietzsche (243—245). Als Quellen scheint S. hauptsächlich solche Aufsätze benützt zu haben, wie sie bis vor ein paar Jahren in theologischen Zeitschriften häufig waren; allerdings citiert er einmal Riehls Buch über N., aber gelesen hat er es sicher nicht. — S. 336—374 sind dem Neukantianismus gewidmet. Hier werden im 1. Teil „die philosophischen Neukantianer“ besprochen, der 2. Teil beschäftigt sich mit dem „ästhetischen, ethischen und gnostischen Neukantianismus der Niederlande“, der 3. mit den „theologischen Neukantianern“. Das nächste Kapitel behandelt die „Versuche zu neuer Systembildung“: hier findet noch mancher sonst den Neukantianern zugerechnete Denker Berücksichtigung. Eine besonders warme Darstellung erfahren Lotze und Eucken. Die Philosophie des ersteren wird charakterisiert als „der fruchtbarste und anregendste Fortschritt der deutschen Gedankenbewegung seit Hegel“ (427), und die Ausführungen über den letzteren schliessen mit dem Satze: „Wir tragen die Überzeugung in uns, dass eine fruchtbare Entwicklung der Philosophie nur auf dem von Eucken eingeschlagenen Wege zu erwarten ist“ (469).

Fouillée, Alfred. Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. Paris, Alcan, 1896. (LXVIII und 351 p.)
— — Comte et Kant. Revue philos., XLIII, p. 422—425.

In der Introduction zu „Le mouvement . .“ giebt der Verf. eine historische Übersicht über das Aufkommen des direkt oder indirekt stets auf Kant zurückweisenden Idealismus in Frankreich: Kant und Comte sind die typischen Vertreter der beiden um die Hegemonie ringenden Weltanschauungen. Seine eigene Stellung in diesem Kampf charakterisiert Fouillée gut in dem Artikel „Comte et Kant“, einer Entgegnung auf Dauriacs Rezension des vorliegenden Buches, indem er sagt, er würde, wenn er wählen sollte, antworten: „Ni l'un ni l'autre, l'un et l'autre; et d'ailleurs, s'il fallait absolument choisir, ce n'est pas Comte que je choisirais“. — Buch I handelt von den Grenzen der Erkenntnis. Kant findet eingehende Berücksichtigung, besonders in Bezug auf seine Lehre vom Ding an sich, gegen die mehrere Einwände erhoben werden. Fouillée vertritt die Ansicht, dass der Weg ins Transscendente uns dadurch gegeben ist, dass wir von uns selbst eine

Wesenserkenntnis haben. Buch II „L'idéalisme et la connaissance" behandelt das Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Innenwelt und Aussenwelt unter beständiger Beziehung auf Kant und seine bedeutendsten Epigonen, namentlich Schopenhauer. — Von besonderem Interesse ist für uns noch das 5. Kapitel in Buch IV. Es ist überschrieben „La valeur de la connaissance". Der Verf. stellt Kant neben Hegel und versucht, über beide hinauszukommen durch Anerkennung objektiver Beziehungen zwischen den Dingen. Nach seiner Meinung giebt es keine apriorischen Gesetze, die wir der Natur vorschreiben, sondern auch die allgemeinsten Gesetze unserer Erkenntnis sind nichts als ein kleiner Teil der Gesetze des Universums.

Krieg, Max, Dr. Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie. Freiburg i. B., Herder, 1898. (40 S.)

Der Verf. der kleinen Schrift bekennt sich zur katholischen Philosophie. Er ist der Ansicht, dass die Kantische Lehre vom Willen nicht die gebührende Aufmerksamkeit gefunden hat (vgl. Vorwort) und will diesem Mangel abhelfen. Einleitungsweise wird die scholastische Freiheitslehre charakterisiert; schade, dass die ohne jede Einschränkung aufgestellte interessante These, dass Augustin „den entschiedensten Indeterminismus" gelehrt habe (3), nicht näher begründet wird. — Das erste Kapitel schildert in grösster Kürze die Freiheitslehren der vorkantischen Systeme, das zweite auch nicht gerade ausführlich die Willensphilosophie Kants und seiner Nachfolger, das dritte zieht das Facit. — Das Urteil lautet: „Die Willenslehre Kants und seiner Nachfolger richtet sich schon dadurch, dass sie auf der Basis des Idealismus steht, einer erkenntnis-theoretischen Richtung, die unhaltbar ist und zur Vernichtung aller Realität führen muss" (34). Des Verfassers eigene Theorie findet sich S. 39; sie gipfelt in dem Satze: „Der menschliche Wille ist frei, weil er eine überorganische Kraft ist, wie der hl. Thomas mit Recht hervorhebt."

Eisler, Rudolf, Dr. Einführung in die Philosophie. Wissenschaftl Volksbibl., No. 53—55. Leipzig, Schnurpfeil, 1897. (160 S.) 12°.

Das bescheiden auftretende Büchlein (vgl. Vorwort) ist nicht ungeschickt abgefasst. Es bringt auf seinem engen Raum so viel, als irgend erwartet werden kann. Steht man der Existenzberechtigung solch kleiner Abrisse des Gesamtgebietes der Philosophie nicht prinzipiell ablehnend gegenüber, so wird man sie dem vorliegenden Werkchen nicht absprechen dürfen. Der Inhalt gliedert sich nach den folgenden vier in den Hauptphasen ihrer Entwicklung dargestellten Problemen: Erkenntnisproblem, Seinsproblem, kosmologisches Problem, Wertproblem. Der letzte Abschnitt ist allerdings nicht viel mehr als ein Hinweis auf die in der gleichen Sammlung erschienenen „Grundzüge der Ethik" von Dr. H. Schwarz. — Auf Kant wird allenthalben Bezug genommen. S. 44—50 findet sich eine Darstellung seiner Erkenntnislehre, die trotz des geringen Raumes vielleicht nicht ungeeignet ist, bei der ersten Lektüre Kantischer Schriften das Verständnis zu erleichtern. S. 50—54 folgt sodann die Besprechung einiger Fortbildungsversuche der Kantischen Lehre, besonders vom Standpunkt der genetischen Betrachtungsweise. Ausführungen über das Ding an sich bei Kant stehen S. 70—73.

Volkmann, F. Die Entwicklung der Philosophie. Berlin, Rühe, 1899. (31 S.)

Die in modernem Geschmack elegant ausgestattete Broschüre ist eine von Missverständnissen gröbster Art wimmelnde Anklageschrift gegen Kant, der durch seine „Anhänglichkeit an mathematische Anschauungen" (9) die Verwirrung in der Philosophie noch vergrössert und dadurch die wissenschaftliche Entwicklung aufgehalten habe. — Die einzelnen Punkte, die der Verfasser misshandelt, sind folgende: 7 ff.: analytische und synthetische Urteile; 14 ff.: Raum; 16 ff.: Zeit; 19 f.: Kategorien; 20 ff.: mathematische Antinomien; 24 ff.: Ding an sich; 28 ff.: Kausalität und Freiheit.

Eisler, Rudolf, Dr. Die Elemente der Logik. (Wissenschaftl. Volksbibl. No. 63—64.) Leipzig, Schnurpfeil, 1898. (102 S., 12⁰.)

Vorliegender Abriss hält sich an die herkömmliche Einteilung des Stoffes, lässt dabei aber mehrfach auch moderne Probleme und moderne Auffassungsweisen zu Worte kommen. Wenn übrigens die Quisquilien der Schullogik noch etwas mehr zu Gunsten zeitgemässerer Betrachtungen in den Hintergrund getreten wären, so würde das die Lektüre angenehmer und kaum weniger nützlich gemacht haben. So hätte z. B. die Erläuterung der Buchstaben s, p, m, c, in den Namen der Schlussmodi (S. 50) ohne Schaden fehlen können, zumal da sie, mindestens in Bezug auf c, für einen nicht bereits Kundigen unverständlich ist. Dadurch, dass die Kantische Einteilung der Urteile zu Grunde gelegt ist (S. 28 ff.), ist auf Kant mehr Rücksicht genommen, als im Interesse der Sache wünschenswert ist; jene Zwölfteilung hat für die Logik lediglich historische Bedeutung und durfte darum hier nur anhangs- oder anmerkungsweise behandelt werden.

Creighton, James Edwin. An Introductory Logic. New York, Macmillan, 1898. (XIV und 387 S.)

Das anziehend geschriebene Werk ist gedacht als ein Lehrbuch für Studierende. Bekanntlich ist an brauchbaren Werken dieser Art — wenigstens in Deutschland — kein Überfluss; um so erfreulicher ist diese Neuerscheinung. Tief dringende und eigenartige Behandlung der Probleme, eleganter, klarer Stil, und der für ein Lehrbuch gerade passende Umfang sind die Vorzüge dieser Logik. — Der erste Teil ist überschrieben „The Syllogism": Dieser Titel ist a potiori gewählt, denn auf ihn folgt die ganze deduktive Logik, wobei allerdings dem Syllogismus eine wichtigere Rolle, als sonst üblich, zufällt: der Begriff ist nur zu verstehen als Element des Urteils, dieses aber ist ohne den Zusammenhang mit anderen Urteilen, wie er im *Schluss* vorliegt, gleichfalls nur ein Fragment (43). Der zweite Teil behandelt die induktive Logik. Der dritte Teil „The Nature of Thought" untersucht das logische Denken in psychologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht. Die letzten 41 Seiten enthalten nach englischer Sitte anhangsweise den einzelnen Kapiteln zugeordnetə Fragen.

Achelis, Thomas, Dr. Ethik. (Sammlung Göschen, Bd. 90.) Leipzig, Göschen. 1898. (159 S.)

Das Erscheinen populär gehaltener und durch niedrigen Preis allgemein zugänglicher wissenschaftlicher Schriften ist an und für sich erfreulich. Eine

die Wissenschaft selbst fördernde Bearbeitung der Themata wird man ja im allgemeinen nicht in ihnen finden, aber billiger Weise auch nicht suchen. Auch die vorliegende „Ethik“ dürfte dem Zweck solcher Werkchen, an der Belebung des allgemeinen Interesses für wissenschaftliche Fragen mitzuarbeiten, genügen. Geschichte und System der Ethik finden sich hier auf engem Raume; letzteres hält sich „an die Grenzen induktiver Erfahrung“ (81 u. ö.), lässt darum dem Abschnitt über „die Prinzipien“ einen solchen über „die Erscheinungen der Sittlichkeit“ vorangehen. Die auf Kant bezüglichen Ausführungen sind nicht gerade die best gelungenen. Die gegen ihn erhobenen Einwände enthalten mehrfach Unrichtigkeiten. So stimmt es z. B. nicht, dass „die allgemeine Verbindlichkeit des apriorischen Sittengesetzes“ dadurch „sehr fraglich, um nicht zu sagen hinfällig“ würde, „dass wir es eingestandenermassen nicht mit induktiven Beweisen zu thun haben, was Kant sogar wiederholt höchst ironisch zurückweist“ (32). Anfechtbar ist es ferner, wenn der Verf. (94) schreibt: „Neigung und Pflicht sind oft, meistens, nicht aber, wie Kant behauptet, immer im Kampf miteinander“. Ob dieser Satz richtig ist oder nicht, ist eine Frage der Psychologie, also ohne Belang für Kants Ethik, die nur verlangt, dass der Bestimmungsgrund moralischer Handlungen nicht in den Neigungen liegen darf; das heisst aber nicht, dass moralische Handlungen nur im Gegensatz zu den Neigungen möglich sind. Ein gleichartiger Fehler liegt vor, wenn (100) gegen Kants Lehre vom Gewissen geltend gemacht wird, dass es ein solches besonderes psychisches „Vermögen“ nicht gäbe: dafür hat Kant selbst das Gewissen gar nicht gehalten.

Vischer, Friedrich Theodor. Das Schöne und die Kunst. Zur Einführung in die Ästhetik. Zweite Aufl. Stuttgart, Cotta, 1898. (XVIII und 308 S.)

Als erste Reihe der Vorträge des geistvollen Ästhetikers hat sein Sohn, Prof. Dr. Robert Vischer, das vorliegende Werk nach dessen Aufzeichnungen, sowie nach Collegnachschriften bearbeitet. Er hat sich durch diese Veröffentlichung ein unanzweifelbares Verdienst erworben. Denn wenn auch Fr. Th. Vischer in den Geschichtsbüchern der Philosophie den Anhängern Hegels zugezählt wird, so war er doch keineswegs einer der orthodoxen. Er hat in seiner späteren Zeit gerne auch das angenommen, was von anderem Standpunkte aus in der Ästhetik geleistet wurde, und so kommt es, dass seine Theorie eine durchaus moderne geworden ist. Es ist vollkommen richtig, wenn der Herausgeber in seinem Vorwort sagt, das vorliegende Buch könne „mit gutem Recht eine Psychologie des Schönen genannt werden“ (S. XI). Gerade die Probleme, die in der ästhetischen Litteratur der Gegenwart dominieren, liegen auch hier vor, und wer sich mit diesen modernsten Fragen beschäftigen will, könnte nichts Verkehrteres glauben, als dass er an den Schriften des „Hegelianers“ Fr. Th. Vischer vorübergehen dürfte. Zwar verraten den einstigen Schüler Hegels noch manchmal Versuche begrifflicher Konstruktion, allein solche finden sich hier kaum mehr öfter, als bei einer ganzen Reihe anderer Autoren, die niemand den Hegelianern einzureihen denkt. — An Kant knüpft Vischer gerne an. Besonders die Kantischen Fragen nach dem Interesse (S. 32, 82) und nach

dem Verhältnis von Form und Stoff in der ästhetischen Anschauung werden eingehend erörtert, ebenso der von Kant und dann besonders von Schiller verwertete Begriff des Spieles (S. 88); auf Schillers Ästhetik geht Vischer überhaupt öfters ein (so z. B. S. 150, 192). Der Kantische Begriff des Ideals wird acceptiert (S. 215); die Einteilung der Künste geschieht im Anschluss an die beiden „apriorischen Anschauungsformen, Raum und Zeit, an welchen wir die ersten Grundlagen aller geistigen Ordnung haben" (S. 289). Der Unterschied der freien und der anhängenden Schönheit wird acceptiert (S. 304). In dem Kampfe Kants gegen die Einführung des Begriffes der Vollkommenheit durch Wolff in die Ästhetik stellt sich aber Vischer auf Wolffs Seite (107).

Unbehaun, Johannes, Dr. Versuch einer philosophischen Selektionstheorie. Jena, Fischer, 1896. (150 S.)

Unbehaun hat sich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob und in welcher Form der von Darwin auf die Welt der Organismen angewendete Gedanke der Selektion auf andere Forschungsgebiete übertragen werden kann. Indem der Verf. dem Satz Kants, dass „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen sei" (2), zustimmt, will er aus der allgemeinsten Formel des Selektionsprinzips more mathematico, also rein deduktiv, eine Theorie entwickeln, die dann überall da gelten muss, wo die allgemeine Formel anwendbar ist. — Im 1. Kapitel betrachtet U. die Geschichte des Selektionsprinzips, wobei auch Kant Berücksichtigung findet (32). Weit interessanter, weil origineller sind die beiden anderen Kapitel, in deren einem aus der zu Grunde gelegten Definition: „unter Selektion verstehen wir den Vorgang, dass unter einer Mehrzahl von irgendwie zusammengehörenden Objekten innerhalb eines und desselben Zeitraumes einige zu Grunde gehen, andere aber nicht" (34) die Theorie entwickelt, in deren anderem ihre Anwendbarkeit auf die einzelnen Wissenschaften geprüft wird. Das Gebiet, das hierbei U. der Selektion zuweist, ist die ganze organische und geistige Welt. Ausgeschlossen bleibt die anorganische Natur; gewichtige Einwände werden (99 ff.) gegen du Prel erhoben, in dessen „Entwicklungsgeschichte des Weltalls" die Lehre Darwins zu einem für das Universum überhaupt geltenden Prinzip des Fortschritts gemacht wird.

Bibliographische Notizen.

Als einen Staat von Kantianern schildert Kurd Lasswitz in seinem utopistischen Roman „Auf zwei Planeten" (Weimar, Felber, 2. Aufl. 1899) die Marsbewohner, welche Lasswitz den rückständigen Erdbewohnern gegenüber stellt. Die „Martier" nennen sich selbst kurzweg „Nume", ein Name, der an Nus und Noumena absichtlich anklingt; denn die Martier sind Vernunftwesen, bei denen das Sinnliche ganz von der

Vernunft durchdrungen ist, und bei denen die freie Selbstbestimmung im Kantischen Sinne thatsächlich höchstes ethisches Prinzip ist, zugleich aber auch oberste Richtschnur aller staatlichen Gesetzgebung und alles politischen Verhaltens. Die strenge Kantische Unterscheidung zwischen der Pflicht als bedingungslosem sittlichem Gebot und dem Rechtthun aus blosser Neigung wird von dem „Nume" bei allem praktischen Verhalten festgehalten. Lasswitz hat dies an einer Reihe von konkreten Fällen hübsch entwickelt; doch tritt, wie Kronenberg in einer sympathischen Besprechung des Buches in der „Nation" am 31. Dezember 1898, No. 14 bemerkt, diese ganz politische und sozial-ethische Seite hinter der Schilderung der technischen Fortschritte jener Marsbewohner zu sehr zurück.

Über Elsenhans' „Wesen und Entstehung des Gewissens" findet sich eine beachtenswerte Besprechung vom Kantischen Standpunkt aus von Vorländer in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 110, S. 125 ff.

Über Thon's „Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie" (vgl. Kantstudien II S. 354) findet sich eine eingehende, instruktive Besprechung von H. Spitzer (Graz) im „Euphorion". Bd. V (1898), S. 327—331.

In der von Dr. med. Ferd. Maack (Hamburg) herausgegebenen Enquête.-Schrift über den „Occultismus" findet sich auch eine beachtenswerte Meinungsäusserung über dies Thema von dem Kantianer H. Romundt.

W. Koppelmann, der sich durch mehrere Arbeiten über Kant rühmlich bekannt gemacht hat, hat schon vor einiger Zeit in der im Verlag von Reuther und Reichard in Berlin herausgegebenen Sammlung der „Hilfsmittel zum evang. Religionsunterricht" als 19. und 20. Stück der 4. Abt. „Die Sittenlehre Jesu" erscheinen lassen. Es ist erfreulich, dass Koppelmann dabei mehrfach (I, 1. 20. 32. II, 1. 3. 39. 42) Kants Moral erläuternd hinzuzieht: Kant ist ihm „der grösste Philosoph der Neuzeit", und um so höheren Wert legt er daher auf die Übereinstimmung der christlichen und der Kantischen Moral, eine Übereinstimmung, welche Kant selbst bekanntlich betont hat. Besonders weist Koppelmann noch hin auf den Abschnitt der Kr. d. pr. V.: „Von der der praktischen Bestimmung der Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen". Sehr richtig ist Koppelmanns Standpunkt, dass Kants Lehre vom höchsten Gut nicht einfach als „Inkonsequenz" gefasst werden darf; die Hoffnung auf das höchste Gut erscheint ihm durchaus nicht als Heteronomie, wie auch Kant selbst umgekehrt der christlichen Moral ausdrücklich den Charakter der Autonomie vindiziert. So „steht Kants System dem Christentum näher als das irgend eines anderen Philosophen". Wünschenswert wäre auch ein Eingehen auf Kants wichtiges Prinzip vom „Reiche Gottes" gewesen (vgl. K. St. I, 279. II, 365. 468. 486), das von anderen Theologen schon mit Erfolg herbeigezogen worden ist. Obgleich die Beziehungen Koppelmanns auf Kant — im Vergleich mit den Lehrbüchern der rationalistischen Periode — nur schüchtern als Anmerkungen auftreten, hat sich ein Rezensent in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 112, S. 265—271 gegen jede „Vermischung der Sittenlehre Jesu mit modernen Gedanken" ausgesprochen. Im neuesten Heft dieser Zeitschr. Bd. 113, 2, S. 254 ff. wehrt sich Koppelmann geschickt gegen diesen Vorwurf.

Adickes' bekannte Schrift „Kant-Studien" (Kiel, Lipsius u. Tischer) hat eine trotz des prinzipiellen Gegensatzes im ganzen sehr anerkennende Besprechung gefunden in dem katholischen „Philosophischen Jahrbuch" 1896, S. 72—77, woselbst auch zugleich Wernickes Schrift „Kant und kein Ende" recensiert ist. Die Besprechung hat zum Verfasser den Benediktinerpater Dr. Beda Adlhoch, einen geborenen Bayern, der jetzt Professor der Philosophie in dem neuen Benediktinercentralkloster St. Anselmo in Rom ist. Das herrlich auf dem Aventin gelegene Kloster ist allen Romfahrern wohlbekannt: der Papst Leo XIII. hat es bekanntlich den Benediktinern aufoctroyiert, um bei denselben, die bisher dem jesuitischen Einfluss und der thomistischen Philosophie sich zu entziehen wussten, die Zügel straffer anziehen zu können.

Bis zu welchem Masse die Kantischen Prinzipien zum Richtmass selbst in praktischen Fragen genommen werden, dafür findet sich ein merkwürdiges Beispiel in der „Ethischen Kultur", in welcher (1898 No. 20 ff.) eine Kontroverse über die Berechtigung, den Angehörigen eines anders sprechenden Volksstammes das Deutsch als Schulsprache aufzuerlegen, geführt wurde. Der Gegner dieser Massregel V. Horinek (Prag) beruft sich dabei auf Kants Prinzip, wonach jeder Mensch, und damit auch jedes Volk zur Freiheit bestimmt und Selbstzweck sei und nicht von einem Anderen als Mittel gebraucht werden dürfe. Staudinger (Worms) sucht diese Berufung auf Kant durch Hinweis auf die noch höhere Kantische Idee des „Reiches der Zwecke" zu entkräften.

In den „Woprosy filosofii i psichologii" (Moskau 1897) findet sich ein Artikel von Wjera Johnstohn über den indischen Weisen Schri-Schankara-Atscharia, dessen Beziehungen zum Idealismus und zu Kant besprochen werden. — In derselben Zeitschrift veröffentlicht W. N. Iwanowski eine Abhandlung über den Begriff der Apperception, in dem er auch die Kantische Lehre berücksichtigt.

In den „Dramaturgischen Blättern" (Beiblatt zum „Magazin für Litteratur") 1899, No. 10—12 findet sich ein Artikel von Walter Bormann „Dichtung und Schule". Der Verf. betont den hohen pädagogischen Wert des Schönen und geht bei dieser Gelegenheit auch auf die „bahnbrechenden Lehren" in Kants Kr. d. Urteilskraft ein. Mehr als Kant betont er die objektive Grundlage des Schönen. Doch glaubt er auch hierbei ganz auf Kant zu fussen, der mit der Mittelstellung, die er der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft anweise, auf „eine geheime Correspondenz zwischen dem aprioristisch wirkenden Menschengeiste und den Äusserungen des Allgeistes in der sinnlichen Natur" hindeute.

Über Kant und die Kantische Philosophie lässt sich nun auch der „Naturprediger Johannes Guttzeit" aus in seinem „Verbildungsspiegel, II. Bd. Verlehrtentum." (Grossenhain und Leipzig, Baumert & Rouge 1899, 330 S.). S. 237 ff. ist von Kant die Rede im Sinne und Stile von Herders Metakritik und Dührings Polemik. Von den Kantianern heisst es da: „Sie kritisieren alle bereitwillig mit dem Kant die Vernunft, statt mit der Vernunft den Kant" — man sieht, der Verf. hat wohl ein bischen Witz, aber absolut kein Verständnis für Philosophie.

Das „Magazin für Litteratur" (68. Jahrgang, 1899, No. 8—10) veröffentlicht unter der Überschrift „Geistige Struktur Deutschlands um 1800" das erste Kapitel aus dem Buche „Litteratur und Gesellschaft im 19. Jahrhundert" (Berlin, S. Cronbach) von S. Lublinski. Gegen Ende dieses Aufsatzes beschäftigt sich der Verf. auch mit Kant, dessen Philosophie er in ihren Grundzügen zu skizzieren versucht. Er sieht in Kant den Philosophen, der, obgleich tief im Rationalismus wurzelnd, doch diesen kritisch überwindet und nur in einzelnen verfehlten Lehrmeinungen, so besonders in der praktischen Philosophie (dem „Monstrum" des kategorischen Imperativs) in ihn zurückfällt. Das Thema, das sich der Verf. gestellt hat, ist interessanter als die Ausführungen, die er giebt.

Gegen den Immoralismus der Gegenwart, der der Moral vorwirft, sie beraube den Menschen des Besten, was er habe, nämlich seiner kräftigen Instinkte, indem sie ihn unter starre Gesetze zwinge, wendet sich der bedeutende Jenaer Philosoph Rudolf Eucken in einem „Ein Wort zur Ehrenrettung der Moral" überschriebenen Artikel der „Deutschen Rundschau" (1898/99, Bd. II, No. 12). Kants rigoristische Ethik, der dieser Vorwurf besonders heftig gemacht worden ist, wird geschickt in Schutz genommen durch den Hinweis darauf, wie das dem innersten Wesen des Menschen selbst entsprungene Gesetz, die Autonomie, den Menschen erst zur freien Persönlichkeit erhebt, also keine Fessel, sondern eine Quelle echter Kraft ist; wie diese Sittenlehre nach Kants eigenem Wort den „animus strenuus et hilaris" aber keine mürrische Gemütsstimmung nach sich zieht; und wie „auch die geschichtliche Erfahrung bestätigt, dass Kant nicht zur Knechtung, sondern zur Befreiung der Geister gewirkt

hat". Eucken giebt damit die treffende Antwort auf den gleichzeitig in der „Neuen Deutschen Rundschau" (X, 3, März 1899) erschienenen Aufsatz „Die Freiheit der Persönlichkeit" von Ellen Key. Hier heisst es im Sinne des modernen moralischen Subjektivismus: „Die Kantische Forderung, das Individuum solle so handeln, als ob seine Handlung Gesetz für alle Menschen würde, ist diametral der individualistischen Auffassung entgegengesetzt, die das grösstmögliche Glück für die Mehrzahl und den grösstmöglichen Kulturfortschritt dadurch erhofft, dass man schliesslich keine absolute für alle verbindende Regel anerkennen, sondern sich in jedem individuellen Falle seine eigene Regel schaffen wird. Die, welche nicht jene ethische Entwickelung erreicht haben, die das Recht zu ethischer Neugestaltung giebt, sondern die nur erwachsene Kinder sind, oder Pflichtenmenschen ohne individuelles Gewissen, oder Triebmenschen ohne soziales Gewissen — Alle diese brauchen den gesellschaftlichen Zwang, um das Recht Anderer nicht zu verletzen. Und selbst der ausgeprägte Charakter bedarf in gewissen Epochen seiner Entwickelung dieser Stütze. Aber der Zweck der Gesellschaft ist erst dann erreicht, wenn die Gesellschaft durch die ethische Selbstherrlichkeit der Individuen überwunden ist!" Es wäre eine lohnende Aufgabe für den Moralphilosophen, das Verhältnis des Kantischen zum modernen Autonomismus zum Gegenstand der Bearbeitung im Euckenschen Sinne zu machen.

Es ist bekannt, dass sich Richard Wagner auch mit Philosophie beschäftigt hat. Eingehendere Ausführungen über die wissenschaftliche Seite des grossen Komponisten giebt in anziehender Weise unter dem Titel „Richard Wagners Philosophie" Houston Stewart Chamberlain in der „Beilage zur [Münchener] Allgemeinen Zeitung" 1899, No. 47—49. Der Verf. vertritt den Standpunkt, Wagner habe überhaupt keine philosophische Begabung gehabt, und es seien gar nicht eigentlich philosophische Interessen gewesen, die ihn an seine Meister Feuerbach und Schopenhauer gefesselt hätten. So habe er auch Kant nie ernstlich studiert; und in der That verrät es eine „tiefe Unkenntnis Kantscher Denkweise", wenn W. noch 1880 in einem Briefe schreibt, Kant habe „erst aus der Kr. d. Urteilskr. richtige Schlüsse auf die Realität oder Idealität der Welt als Objekt zu ziehen sich getraut".

Eine vorzügliche Besprechung von Willmanns Geschichte des Idealismus giebt Fr. Jodl in seinem Litteraturbericht über die Philosophie in Deutschland und Österreich im „Monist" (Chicago) IX, 2, S. 257 f. Wir entnehmen derselben folgende treffenden Sätze: „It is necessary to have read treatises of this sort in order to be clearly aware of the intellectual gulf which separates Catholicism and Catholic scholarship from that philosophical method which we are accustomed to regard as the achievement of the recent centuries. It is an impression similar to that which would be experienced by an astronomer if he unexpectedly came across an adherent of the geocentric theory who should attempt to demonstrate that the history of astronomy since the time of Copernicus has been only a series of harmful errors."

Von dem unermüdlichen Vorkämpfer des Kritizismus in Italien, Professor Cantoni in Pavia, Senatore del Regno, sind noch im Jahre 1898 mehrere kleine Beiträge erschienen, welche hier nachzutragen sind: 1. Sui sentimenti desinteressati, Lettera al Prof. Attilio Gnesotto; 2. Sulla Morale; beide Abhandlungen auch in der unterdes eingegangenen „Rivista Italiana di Filosofia"; 3. Domenico Berti, Commemorazione. Torino, Clausen. In allen drei Abhandlungen ist mehr oder weniger auf Kant Bezug genommen.

Im „Divus Thomas", VI, fasc. 25—26 hat Fr. Syndicus einige Nachträge zu dem Artikel „Kant in Spanien" von W. Lutoslawski („Kantstudien", I, 217 ff.) gemacht.

Die „Année philosophique" bringt im Jahrgang 1897 einen Artikel Renouviers: „De l'Idée de Dieu". Der geistvolle Verf. führt folgende Gedanken aus: „Le thomisme a régné sur la philosophie moderne jusqu'à

Kant dans l'école aprioriste, en ce qui touche la nature divine" (15). Descartes, Spinoza, Leibniz . . ., thomistes sur ce point (8—14). Kant n'a esquivé l'erreur qu'en refusant de s'aventurer à fixer sa doctrine métaphysique. La succession de la scolastique s'est liquidée après Kant au profit du déterminisme et de l'infinitisme chez Fichte, Schelling, Hegel.

Gegen Kants Freiheitslehre wendet sich Th. Desdouits in seinem Buche „La Responsabilité morale" (Paris, Thorin et Fils). Durch Umdeutung des Kausalbegriffes sucht der Verfasser zu zeigen, dass Naturgesetzlichkeit und Willensfreiheit im indeterministischen Sinne einander nicht ausschliessen, dass es mithin die von Kant behauptete Antinomie gar nicht giebt. Im liberum arbitrium sieht Desdouits eine Thatsache.

Zeitschriftenschau.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (herausg. von R. Falckenberg). Leipzig, Pfeffer.

Bd. 111, 1 (1897). **Volkelt**, Das Recht des Individualismus. — **Busse**, Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und die Theologie (s. „Kantstudien" III, 455). — **Lülmann**, Leibniz' Anschauung vom Christentum. — **Pfennigsdorf**, Bewusstsein und Erkenntnis, mit bes. Beziehung auf die Philosophie Teichmüllers. S. 99 f.: Kants Lehre vom Ich. — **Döring**, Rezension über Ritschls „Werturteile", Kants „Handgriff des Postulierens". — **König**, Rezensionen von Wernicke, „Kant . . . und kein Ende", Müller, „Kants Stellung zum Idealismus" und Apel, „Kants Erkenntnistheorie". — 111, 2 (1898). **Stock**, Psychologische und erkenntnistheoretische Begründung der Ethik. In engem Anschluss an Kant: „Der moderne Gegensatz gegen die Kantische Ethik ist . . . der Gegensatz der psychologischen und der erkenntnistheoretisch-logischen Betrachtung. . . . . Dass Kant das Problem schliesslich falsch löste, ist zuzugeben. Ohne Frage war er aber mit seiner Fassung des Problems auf richtigem Wege." — **Nagel**, Über den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben. — **Vorländer**, Rezension von Gneisse „Sittliches Handeln nach Kant".

Bd. 112, 1. **Volkelt**, Die tragische Entladung der Affekte. — **Lutoslawski**, Stylometrisches. — **W. Schmidt**, Fr. Bacos Theorie der Induktion. — **Sommerlad**, Aus dem Leben Ph. Mainländers. — 112, 2. **Eucken**, Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. — **Siebeck**, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. — **Volkelt**, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. 235 ff.: Transsubjektiver Schein des Empfindens und Glaube an die Aussenwelt. — **v. Glasenapp**, Duplizität in dem Ursprung der Moral. 264: Kant. — **Vorländer**, Rezensionen von Stein, „Ewiger Friede" und v. Kügelgen, „Kants Auffassung von der Bibel". — **Erhardt**, Rezension von Albert, „Kants transsc. Logik".

Bd. 113, 1. **v. Hartmann**, Zur Auseinandersetzung mit Herrn Professor D. Dr. A. Dorner in Königsberg. — **Richter**, Die Methode Spinozas. — **Lülmann**, Fichtes Anschauung vom Christentum. — **Lasson**, Jahresbericht über französische Litteratur. Darin Berichte über Boirac, „L'idée du phénomène" und Dunan, „Théorie psychologique

de l'espace". — **Erhardt**, Rezension von Adickes, „Kant-Studien". — 113, 2. **Falckenberg**, Lotzes Briefe an Zeller. — **Jodl**, Fichte als Sozialpolitiker. — **Adickes**, Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (im Anschluss an Wundt). Gegen die Möglichkeit wissenschaftlicher Metaphysik. Wissenschaft „weiss von nichts als von der Welt der Erfahrung" (228). „Als eigentlich philosophische Grundwissenschaften bleiben Logik und Erkenntnistheorie" (230), welche zwischen Wissen und Glauben die Grenze ziehen. Der Metaphysik, die nicht auf Wissen, sondern auf Glauben beruht, gegenüber ist wohl „der Agnostizismus der richtige Standpunkt für die Wissenschaft, aber dem fühlenden und wollenden Menschen will er nur selten behagen . . . Bleibt auch die Wahrheit in ewiges Dunkel gehüllt, ist auch für die Wissenschaft Metaphysik nichts als Träumerei: auch das Träumen ist der Menschheit notwendig und wertvoll" (231). — **König**, E. v. Hartmanns Kategorienlehre. 236, 244: Kant. — **Vorländer**, Rezensionen von Geyer, „Schiller", Tumarkin, „Herder und Kant", Neuendorff, „Kants Ethik".

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (herausg. von Fr. Carstanjen und O. Krebs). Leipzig, Reisland.

XXI (1897), H. 4. **Schwarz, H.**, Erkenntnisstheoretisches aus der Religionsphilosophie Thieles. S. 475 ff., 491 f. über die Stellung Thieles zu Kant in der Lehre vom Gegenstand und vom Apriori.

XXII (1898), H. 1—3. **Carstanjen, Fr.**, Der Empiriokritizismus. — H. 2. **Barth, P.**, Zum 100. Geburtstage Auguste Comtes. — In einer Besprechung von Jodls „Lehrbuch der Psychologie" durch **H. Höffding** wird S. 225 auch Kants berühmtes Beispiel von den 100 möglichen und den 100 wirklichen Thalern eingehend erörtert. — H. 4. **v. Schubert-Soldern, R.**, Über das Unbewusste im Bewusstsein. „Der Versuch dieser Lösung meines Problems erfolgt teils im Anschluss, teils im Gegensatz zu Kants transscendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe." — **Eisler, R.**, Über Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Aussenwelt (mit bes. Berücksichtigung der „Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand").

XXIII (1899), H. 1 (jetzt herausgegeben von P. Barth). **v. Kries, J.**, Zur Psychologie des Urteils. — **Posch, E.**, Ausgangspunkte einer Theorie der Zeitvorstellung I. 67 ff.: Ausführliche Kritik der Kantischen Lehre von der Zeit. — **Barth, P.**, Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit. — **Krueger, F.**, Besprechung von Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. 121: Kants Stellung zur Psychologie.

Archiv für Geschichte der Philosophie (hersg. von L. Stein). Berlin, Reimer.

IV (1897/98), H. 1 und 2. **Speck, J.**, Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts. S. 211: Unterbrechung der Entwickelung der empirischen Psychologie durch das Erscheinen der Kr. d. r. V. — H. 4. **Dilthey, W.**, Jahresbericht über die nachkantische Philosophie. S. 563 f. und 564: Maine de Birans, 565: Hamiltons und Whewells Beziehungen zu Kant.

V, H. 1. **Schmekel, P.**, Jahresbericht zur Geschichte des Positivismus. 102: Spencers Stellung zu Kant. 111: Spencers Widerlegung des Idealismus. — Über die Kantlitteratur von 1887—97 giebt eine gute Übersicht das von Dr. **Ch. Schitlowsky** sorgfältig bearbeitete Register zu Band I—X des Archivs f. G. d. Ph. — H. 2 (1899). **Natorp**, Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theätet. — **Wintzer**, Die ethischen Untersuchungen L. Feuerbachs. 195 f.: Feuerbachs Gegnerschaft gegen die „idealistische Selbsttäuschung der Kantischen Moral".

Archiv für systematische Philosophie (hersg. von P. Natorp). Berlin, Reimer.

IV, H. 1—3. **Koch, E.**, Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. — H. 1. **Kleinpeter, H.**, Die Entwickelung des Raum- und Zeitbegriffes in der neueren Mathematik und Mechanik und seine Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Gegen die Apriorität von Raum und Zeit, und besonders gegen den „schönen Wahn einer wenigstens teilweise apriorischen Naturwissenschaft" (43), durchgehends mit Beziehung auf Kant. — **Baumann, J.**, Über Ernst Machs philosophische Ansichten. 48 ff.: Kausalität; 56 f.: Substanz- oder Dingbegriff. Baumann verwirft den Machschen „Empfindungsphänomenalismus", welcher das Kantische Ding an sich gänzlich eliminiert. — H. 2. **Zahlfleisch, J.**, Über Analogie und Phantasie. — **Stein, L.**, Wesen und Aufgabe der Soziologie. — H. 3. **von Grot, N.**, Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie. 265: Einfluss Kants auf die Psychologie; 328: „Metaphysik im Kantischen Sinne"; 329: „Antinomie" im Begriff der Kraftübertragung. — H. 4. **Bergmann, J.**, Seele und Leib. — **Lipps, Th.**, Besprechungen von E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik und J. Goldfriedrich, Kants Ästhetik, S. 455—464.

V, H. 1. **Bergmann**, Seele und Leib. S. 57 ff.: Der Raum und die sekundären Qualitäten. — **v. Hartmann, E.**, Die allotrope Kausalität.

The Philosophical Review (Editors: J. G. Schurman, J. E. Creighton, J. Seth) New York, Macmillan.

VII, 6. **Seth, J.**, Scottish Moral Philosophy, S. 575, Hume und Kant: S. 576 f.: Die schottische Philosophie und Kant. — **Robins, E. P.**, Modern Theories of Judgment, S. 593 ff.: Kant und Hume. — **Stanley, H. M.**, Space and Science, S. 618 f.: Kants Lehre von der Subjektivität des Raums bekämpft durch eine physikalische Raumtheorie und die nichteuklidische Geometrie. — **Coe, G. A.**, Rezension von „L'année philosophique" 1897 (speziell Renouviers Gottesbegriff).

VIII, 1. **Schurman, J. G.**, Kant's Theory of the a priori Forms of Sense. Diese Abhandlung gehört zu der Serie bedeutender Artikel, deren Besprechung Creighton „Kantstudien" III, S. 157 begonnen hat. Auch über den vorliegenden Aufsatz wird derselbe später referieren. — **Lloyd, A. H.**, Time as a Datum of History.

VIII, 2. **Lefèvre, A.**, The significance of Butler's View of Human Nature, S. 142 ff.: Kant und Butler. Gegen die rationalistische und rigoristische Ethik Kants. — **Waterman, W. B.**, Rare Kant Books. Eine Liste von Büchertiteln aus der Harvard University und benachbarten Bibliotheken; in der That finden sich hier mehrere sehr seltene Werke.

The Monist (Editor: Dr. P. Carus). Chicago, The Open Court Publ. Co.

VIII (1898), H. 2. **Powell, J. Wesley**, The Evolution of Religion. — **Lloyd Morgan, C.**, Causation, Physical and Metaphysical. Morgan sucht eine Vermittlung zwischen Humes und Kants Kausaltheorien. — **Carus, P.**, On the Philosophy of Laughing, 255: Kants Theorie des Lächerlichen. — **Eucken, R.**, On the Philosophical Basis of Christianity in its Relation to Buddhism.

VIII, H. 3. **Dewey, J.**, Evolution and Ethics. — **Jones, E. E. C.**, An Aspect of Attention. — **Carus, P.**, The Unmateriality of Soul and God.

VIII, H. 4. **Lloyd Morgan, C.**, The Philosophy of Evolution. — **Carus, P.**, Gnosticism in its Relation to Christianity.

IX, H. 1. **Poincaré, H.**, On the Fundations of Geometry. — **Carus, P.**, God. Mit vielfacher Rücksicht auf Kant, speziell S. 115 f.: Der Begriff „ideal" bei Kant.

IX, H. 2. **Jackson, A. V. Williams**, Ormazd, or the Ancient Persian Idea of God. — **Smith, Oliver, H. P.**, Evolution and Consciousness. — Anerkennende Besprechungen des Paulsenschen neuen Kantbuches von **F. Jodl** und **P. Carus**. Letzterer betont den Wert des Buches für England und Amerika und wünscht eine englische Übersetzung.

Revue Thomiste (Dir.: R. P. Coconnier, O. P.). Paris, 222, Faubourg St.-Honoré.

V, 6 (1898). **Michel**, Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle. — **Sertillanges**, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du Monde. — **Mielle**, La Matière première et l'étendue (Forts. in VI, 1).

VI, 1. **Schwalm**, Individualisme et Solidarité. — VI, 2. **Gardeil**, Les exigences objectives de l'„action". — VI, 2, 219 ff.: Besprechung der „Kantstudien". — VI, 4. **Villard**, Objet du savoir divin. — VI, 5. **Montagne**, Origine de la Société. — **Schwalm**, Le Dogmatisme du coeur et celui de l'esprit. — **Munnynck**, Les certitudes de l'expérience. — **Folghera**, Qu'est-ce que la logique? (632 ff.: Kant). — VI, 6 (1899). **Munnynck**, La conservation de l'énergie et la liberté morale. — Ein Bericht von **Sertillanges** über einen Vortrag des Abbé Denis: La question apologétique. Wir entnehmen daraus die charakteristische Stelle: „La pensée philosophique subit une crise; nous sommes malades depuis Kant. Or, ce serait désespérer de l'esprit humain et connaître bien peu son histoire, que de ne pas prévoir pour bientôt une réaction puissante. L'intellectualisme, vivifié et enrichi de ce qu'il y avait de bon dans les doctrines issues du Kantisme, redeviendra — c'est notre conviction très ferme — la loi et les prophètes de la pensée" (773).

VII, 1. **Folghera**, La Déduction dans les Sciences inductives. — **Gardeil**, L'action: Ses ressources subjectives. — **Baudin**, L'Acte et la Puissance dans Aristote.

Revue Néo-Scolastique (Dir.: D. Mercier). Louvain, 1, rue des Flamands.

V (1898). 1. **Mercier**, La Philosophie de Herbert Spencer. — **Descamps**, La Science de l'ordre. — **De Lantsheere**, L'évolution moderne du droit naturel. — **Thiéry**, Was soll Wundt für uns sein? — V, 2. **Ermoni**, Le Thomisme et les Résultats de la psychologie expérimentale. — **Pasquier**, Les hypothèses cosmogoniques. — **De Wulf**, Qu'est-ce que la philosophie scolastique? — **Besse**, Léon Ollé-Laprune. — **Nys**, La nature du composé chimique. — **Mercier**, La Psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. — V, 3. **Thiéry**, Qu'est-ce que l'art? **Ferreira**, La Philosophie thomiste en Portugal. — V, 4. **Huys**, Le notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique. Kant, Paulsen und Wundt werden berücksichtigt. Die Kritik ihrer „conceptions étranges" konzentriert sich in dem Gedanken, dass die Bewusstseinsphänomene zur Voraussetzung haben ein nichtphänomenales „sujet en qui, et principe par qui les phénomènes se produisent, c'est-à-dire une substance" (369). — **Mivart**, L'utilité explique-t-elle les caractères spécifiques? — **De Craene**, La croyance au monde extérieur. Mit Beziehung auf Taine und Mill.

VI (1899), 1. **Mercier**, Le Positivisme et les vérités nécessaires des mathématiques. — **Ermoni**, Le Phénomène de l'association. — **De Wulf**, La Synthèse scolastique. — **Lebrun**, La Reproduction.

Przeglad Filozoficzny (Philosophische Rundschau). Warszawa, ulica Krucza 46.

I, 2. **Massonius, Marian**, Der Rationalismus in der Kantischen Erkenntnistheorie (siehe: „Kantstudien" III, S. 464). — **Biegański, Władisław**, Der logische Gedankenfortschritt und die Ideenassociation. — I, 2 u. 3. **Abramowski, Eduard**, Die beiden Seiten der Wahrnehmung. — I, 3. **Kodis, Josepha**, Biologische Probleme der Psychologie. — I, 4 und II, 1. **Chmielowski, P.**, Die philosophischen Ideen Mickiewicz'. Eine eingehende Studie über den mystisch-religiösen polnischen Dichter. Hauptsächlich im fünften Kapitel kommen die Beziehungen zu deutschen Philosophen zur Sprache (II, 1, S. 38—55); diejenigen zu Kant (S. 42 ff.) liegen besonders auf dem Gebiet der praktischen Philosophie. Inniger sind die Einwirkungen, die Mickiewicz von den Denkern der Romantik erfahren hat; vergl. S. 45—55.

II, 1 und 2. **Heinrich, Władisław**, Physikalische Begriffe und Prinzipien in ihrer Beziehung zur Philosophie. — II, 2. **Kozlowski, Wl. M.**, Psychologische Quellen einiger Naturgesetze. Das vorliegende Heft enthält nur den ersten Teil der auf Grund umfassender Litteraturkenntnis abgefassten Abhandlung. Besonders im einleitenden Kapitel findet Kant eingehende Berücksichtigung, namentlich in Bezug auf seine Lehre von den Analogien der Erfahrung.

Als Ergänzungshefte sind erschienen eine Abhandlung von Mieckiewicz über Jacob Boehme in französischer Sprache mit polnischer Übersetzung von P. Chmielowski, sowie Du Bois-Reymonds bekannte Vorträge: „Die Grenzen der Naturerkenntnis" und „Die sieben Welträtsel" in polnischer Übersetzung von M. Massonius.

Il Nuovo Risorgimento (Editore: L. M. Billia). Torino, Corso Vinzaglio 7.

VII (1897). 10—12. **Billia**, Di alcune contraddizioni del neotomismo. — **Lilla**. Della genealogia delle idee. — **Calzi**, Rosmini nella presente questione sociale.

VIII (1898). 1. **Billia**, L'unità dello scibile e la filosofia della morale. — VIII, 2—3. **Billia**, Una fissazione hegheliana. — VIII, 4. **Billia**, Taine contro le idee. — VIII, 5. **Billia**, Il dolore nell' educazione. — VIII, 8. **Gerini**, Le idee educative di G. B. Vico. — VIII, 12. **Calzi**, Impronta della razionalità.

IX (1899), 1. **Zanchi**, Positivismo e metafisica: punto fondamentale del loro divario. — IX, 2. **Gerini**, Le dottrine pedagogiche di Tommaso Campanella. — **Billia**, Un programma d'insegnamento di filosofia.

The New Philosophy. Ed. Rev. John Whitehead. Urbana (Ohio).

I, 1—10. Swedenborg's Philosophy. — The Distinctness and Necessity of Swedenborg's Scientific System. — Darwin's Facts illustrating Swedenborg's Philosophy. — Physiological Light. — The origin of Matter. — Three discrete kinds of substance. — II, 1—3. The Philosophy of Education. — Psychology without a Psyche. — Swedenborg's Corpuscular Philosophy.

Mitteilungen.

Kant und Swedenborg.

Über das Verhältnis Kants zu Swedenborg ist neuerdings in Amerika viel geschrieben worden und zwar speziell seitens der Anhänger der Swedenborgschen Richtung, welche daselbst mehrere Zeitschriften besitzt, so „The New Philosophy, a Journal devoted to the exposition of the philosophy presented in the scientific, philosophical and theological works of Eman. Swedenborg“ (Urb., Ohio), ferner „The New Church Messenger“ und „The New Church Review“ (Boston, Mass.). In der letztgenannten Zeitschrift, IV, 2, S. 257—265 steht ein Artikel von A. Edmunds: „Time and Space, Hints given by Swedenborg to Kant“ (vgl. dazu Philos. Review, VII, 654), ferner in IV, 3, S. 361—379, eine Abhandlung von Th. Wright und M. Nyren: „Swedenborg and the Nebular Hypothesis, I. Priority to Kant and others.“ By Th. F. Wright. II. „The Judgment of the Astronomer Nyren.“ Translated by F. Sewall.[1]) Von dem letzteren findet sich im Oktoberheft derselben Zeitschrift (V, 4) ein längerer Artikel: Sewall, F., „Kant and Swedenborg on cognition“. Da voraussichtlich in einem der nächsten Hefte Professor Heinze sich des Weiteren über das Verhältnis von Kant und Swedenborg auslassen wird, begnügen wir uns mit einigen kurzen Hinweisen auf den Inhalt des Artikels. Der Verf. desselben geht seiner Richtung gemäss in der Identification Kantischer Lehren mit Swedenborgischen viel zu weit. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat sich an verschiedenen Orten, so in seinem Kommentar zu Kants Kr. d. r. V., II, 143 N., 345, 431 N., bes. 512 ff., sowie in Steins Arch. f. Gesch. d. Philos., IV, 722 f., und VIII, 425, 555 ff. zu dieser Frage geäussert. Derselbe ist der Anschauung, dass eine Beeinflussung Kants durch Swedenborg keineswegs a limine abzuweisen sei, dass vielmehr deutliche Spuren einer solchen nicht abzuleugnen seien. Sewall citiert diese Stellen beifällig, überschätzt jedoch in seiner Auffassung des fraglichen Verhältnisses diesen Einfluss bedeutend. Er bespricht besonders den Zusammenhang der „Träume eines Geistersehers“ mit der Dissertation von 1770. Die Hauptpunkte, in denen Sewall Kants Abhängigkeit von Swedenborg zu erkennen glaubt, sind: „I. Doctrine of time and space as mental forms; II. of the reason as regulative and not creative; III. of its function as a mediator between the natural and spiritual planes of the mind's activity; IV. of reality, or the noumenon, as belonging to a degree of being discrete from that of the phenomena of matter, the Ding an sich of Kant being the spiritual substance of Swedenborg (491 f.). Für den ersten der genannten Punkte, die Subjektivität von Raum und Zeit, beruft sich Sewall auf eine Schrift Swedenborgs vom Jahre 1769 (494), in der er eine augenfällige Übereinstimmung mit Kants Lehre von 1770 findet. Zu bemerken ist endlich, dass der Verfasser aus den von Heinze herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik (498) die wichtigsten Stellen anführt, aus denen hervorgeht, dass Kant trotz aller Negation auch später eine gewisse Wertschätzung für Swedenborgsche Ideen besass.

[1]) Derselbe hielt in Washington im Dezember 1898 und Januar 1899 sieben Vorträge über Swedenborg, in denen er auch Kants Verhältnis zu Swedenborg behandelte. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass auf dem diesjährigen Meeting der „Swedenborg Scientific Association“ in New York, 13.—14. April 1899, Dr. Riborg Mann, of the University of Chicago, einen Vortrag gehalten hat: „Wherein do the Nebular Hypotheses of Kant, Laplace and Swedenborg differ?“

Varia.

Vorlesungen über Kant
im Sommersemester 1899.

I. (Nach den „Hochschulnachrichten".)

Berlin: Paulsen, Übungen über Kants Kr. d. V. (2).
Bonn: Erdmann, Kants Kritizismus (4).
Breslau: Baeumker, Gesch. d. neueren Philos. seit Kant (2). — Ebbinghaus, Leben und Lehre Kants (2).
Erlangen, Freiburg i. B.: Keine.
Giessen: Kinkel, Gesch. d. Philos. v. Descartes bis Kant (incl.) (2). — Derselbe, Übungen über Kants Prolegomena (1).
Göttingen: Peipers, Kants Kritizismus (1).
Greifswald: Keine.
Halle-Wittenberg: Reischle, Die Hauptrichtungen der Religionsphilos. seit Kant (1). — Haym, Übungen über Kants Prolegomena (2).
Heidelberg: Keine.
Jena: Eucken, Gesch. d. Philos. v. Kant einschl. bis zur Gegenwart (3).
Kiel: Martius, Übungen über Kants Prolegomena (1).
Königsberg: Walter, Übungen über Kants Kr. d. Urteilskraft (2).
Leipzig: Richter, Gesch. d. neueren Philos. bis auf Kant (2). — Barth, Übungen über Kants Kr. d. Urt. ($1^1/_2$).
Marburg: Kühnemann, Schillers philos. Schriften und Gedichte (1).
München: Keine.
Münster: Kappes, Übungen über Kants Kr. d. r. V. (2).
Rostock: Erhardt, Übungen über Kants Kr. d. r. V. (2).
Strassburg: Ziegler: Übungen über Kants Kr. d. pr. V. ($1^1/_2$).
Tübingen: Spitta, Übungen über Kants Kr. d. r. V. mit ausführlicher Einleitung in die Philos. Kants und die Kantfrage der Gegenwart (2).
Würzburg: Keine.
Czernowitz: Wahle, Nachkantische Philosophie (3).
Graz: Keine.
Innsbruck: Hillebrand, Interpretation von Kants Kr. d. r. V. (2).
Prag: Keine.
Wien: Jodl, Lektüre und Interpretation der ethischen Schriften Kants (1). — Müllner, Metaph. Kosmologie mit besonderer Berücksicht. d. Kant-Laplaceschen Hypothese und der Darwinschen Selectionslehre (4).
Basel: Vischer, Übungen über Kants Religion inn. d. Gr. d. bl. V. (1).
Bern: Stein, Gesch. d. neueren Philos. bis Kant (3).
Genf, Lausanne, Neuchâtel: Keine.
Zürich: Kym, Philos. v. Kant bis Hegel (2). — Meumann, Gesch. d. neueren Philos. bis Kant (3).
— — (Nachtrag zum W.-S. 1898/1899: Stadler, Lectüre ausgew. Abschn. a. Kants Kr. d. r. V.

II. (Nach sonstigen Nachrichten.)

Budapest: Alexander, Philos. Übungen über Kant. — Bánóczi, Conversatorium über Kants Kr. d. r. V. nebst einer Einleitung über Kants Leben und System.

Ithaca, Cornell University: Albee, Empiricism and Rationalism. The course is intended as a preparation for the study of Kant's Critique of Pure Reason — Albee: The critical Philosophy of Kant. The greater part of the year will be devoted to the careful study of the Critique of Pure Reason, Müller's translation. Frequent references will be given to standard commentaries and to the more recent literature on the subject. Toward the end, the attempt will be made to show the relation in which the three Critiques of Kant stand to each other. — Creighton, Post-Kantian Idealism.

New York, New York University: Weir, German Philosophy since Kant. The history of philosophic thought in Germany since the appearance of the „Critical Philosophy of Im. Kant. Special attention will be given to „schools of thought" and to philosophical tendencies.

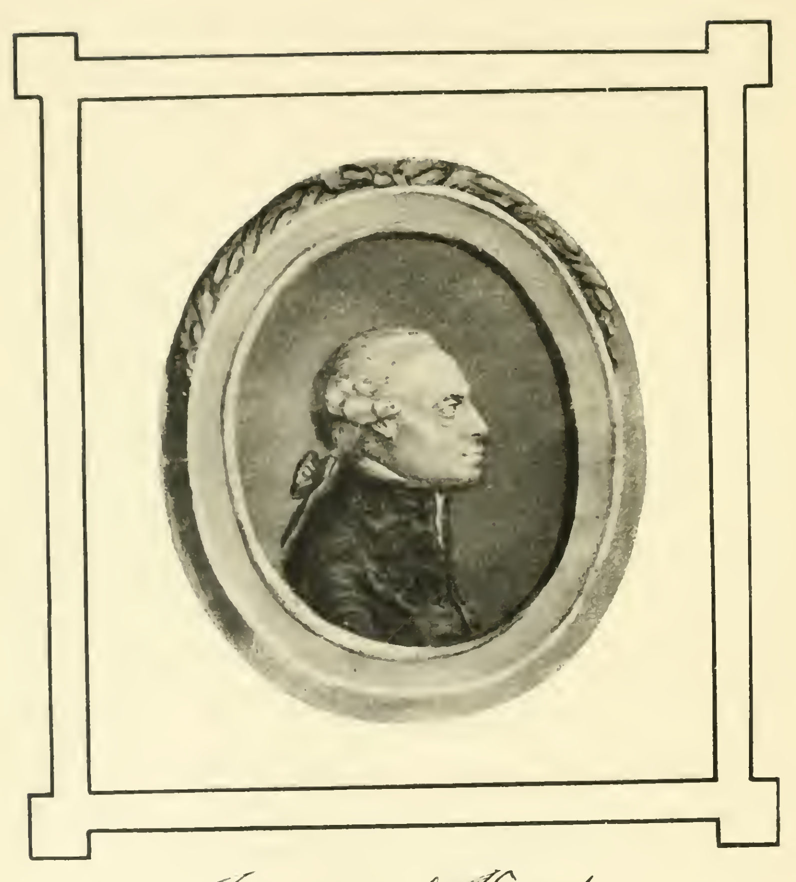
Derselbe hält auch Vorlesungen über Epistemology, in denen auch Stücke aus Kant gelesen werden; dasselbe ist der Fall in den Vorlesungen von Prof. Bliss: „History of modern Psychology."

New York, Columbia University: Butler (assisted by Mr. Marvin), The philosophy of Kant and his successors. This course consists chiefly of a detailed examination of the Kantian philosophy and its results. The successive topics are: Kant's permanent service to philosophy; his influence of modern thought etc.

Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1899. — Wie die Königsberger Allgemeine Zeitung in den Nummern vom 22. und vom 24. April meldet, ist auch diesmal der Geburtstag Kants in üblicher Weise gefeiert worden (vgl. die Berichte in den „Kantstudien" II, 372 ff. und III, 252 f.). Vormittags 11 Uhr hielt im Auditorium maximum der Universität der Professor der Beredtsamkeit Arthur Ludwich die Festrede über Kants Stellung zum Griechentum. Wenn die Rede im Druck vorliegt, werden wir auf sie zurückkommen. — Am Abend versammelte sich die „Gesellschaft der Freunde Kants" zum üblichen Bohnenmahl. Der Bohnenkönig, Professor Dr. Gerlach sprach über den „Einfluss der Kantischen Rechtstheorie auf die Socialpolitik in ihrer neuesten Entwicklung". Auch über diese Rede werden wir Bericht erstatten, wenn sie gedruckt ist. — Bohnenkönig für das nächste Jahr wurde der Direktor des städtischen Realgymnasiums Wittrien, Minister Bürgermeister Brinkmann und Privatdocent Dr. Rahts.

Druck von A. W. Hayn's Erben. Berlin und Potsdam.





Immanuel Kant

Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie.

Eine Säkularbetrachtung.

Von Heinrich Rickert.

„. . hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt.“

Fichte 1798.

Im Sommer des Jahres 1799 schied Fichte von der Universität Jena nach fünfjähriger, ungewöhnlich erfolgreicher Wirksamkeit und siedelte nach Berlin über, um dort zunächst als Privatmann zu leben. Eine Anklage wegen Atheismus war es, die ihn aus dem Lande Goethes dorthin gehen liess, wo bis vor kurzem Wöllner sein Unwesen getrieben hatte. Der „Atheismusstreit“, der, wie bekannt, in Deutschland zu seiner Zeit grosses Aufsehen erregte, ist interessant genug, um jetzt, da hundert Jahre seitdem vergangen sind, wieder in Erinnerung gebracht zu werden.

Fichtes Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, der ihm die erwähnte Anklage zuzog, verdankt bekanntlich einer äusseren Anregung seine Entstehung. Von Forberg war ihm für sein „Philosophisches Journal“ eine Abhandlung über die „Entwicklung des Begriffes der Religion“ geschickt worden, der er nach dem Stande seiner damaligen Ansichten nicht zustimmen konnte. Unterdrücken mochte er die Kundgebung der fremden Meinung nicht, aber er wollte sie auch nicht ohne Gegenbemerkung in seine Zeitschrift aufnehmen, und so schrieb er seine eigenen Gedanken über dasselbe Problem nieder, um sie dann mit denen von Forberg zusammen zu veröffentlichen.

Doch nicht von dem äusseren Verlauf der Ereignisse will ich hier erzählen. Was wir davon wissen, hat Fichtes Sohn bereits im Jahre 1862 nahezu vollständig und übersichtlich zusammengestellt, und wer an der Hand eines Meisters historischer Reproduktion sich den Gang der Dinge wieder zu vergegenwärtigen wünscht, findet in Kuno Fischers Buch über Fichte eine unübertreffliche Darstellung.

Wohl aber hat der Atheismusstreit, wie ich glaube, für uns noch ein anderes als ein historisches Interesse, und zwar besonders deswegen, weil er im engsten sachlichen Zusammenhange mit der Kantischen Philosophie steht und somit wie alles, was sich mit den Grundfragen des Kantischen Denkens berührt, in die Gegenwart hineinragt. An einige der vor hundert Jahren erörterten Streitpunkte möchte ich daher hier erinnern, die mit viel behandelten Problemen unserer Zeit nahezu identisch sind, und zwar will ich ausgehen von dem Gegensatz, in dem die Ansichten Forbergs und Fichtes zu einander stehen, weil ich meine, dass in ihnen die beiden verschiedenen Auffassungen des Verhältnisses von Religion und Erkenntnis, von Glauben und Wissen vertreten werden, zu denen allein man auf dem Boden der Kantischen Philosophie konsequenterweise kommen kann. Fichte hat sich immer für den Interpreten Kants gehalten, und auch Forberg knüpfte, wie er später in der „Apologie seines angeblichen Atheismus" erklärte, an Kant an. Es war seines Erachtens „ein höchst glücklicher Gedanke des Philosophen von Königsberg, für den Begriff des religiösen Glaubens an die Gottheit die Benennung eines praktischen Glaubens in Vorschlag zu bringen."[1]) Zugleich aber meinte er bemerkt zu haben, dass man Kant häufig missverstand, und suchte daher durch eine „Analyse" des Kantischen Begriffs zu einer unzweideutigen Begründung der Religion zu kommen.[2])

Ich beginne damit, zu zeigen, was Fichte und Forberg unter dem „praktischen Glauben" Kants, und was sie unter „Weltregierung" oder „Weltordnung" sich denken, und zwar will ich diese beiden Begriffe so von einander scheiden, dass wir den zweiten als den zu betrachten haben, der den Gegenstand des Glaubens oder den Inhalt der Religion, den ersten dagegen als den, der das Prinzip der Gewissheit angiebt, auf welches die Religion sich stützt. Die Auseinanderhaltung dieser beiden Begriffe wird für das Verständnis des Problems förderlich sein.

I.

Die Gewissheit des Glaubens.

1. Forbergs Glaube.

Man kann in den Darstellungen des Atheismusstreites lesen, dass bei Forberg Religion und Moral vollständig zusammenfallen.

[1]) Forbergs Apologie, S. 95.

[2]) A. a. O., S. 118.

Sehen wir nur auf den Inhalt oder den Gegenstand seines Glaubens, so ist das nicht richtig. „Wenn es in der Welt so zugeht", sagt er nämlich, „dass auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist, so giebt es eine moralische Weltregierung", und hiermit geht er über den von ihm aus Kant entnommenen Moralbegriff hinaus. Moralisch ist nach Kant nichts anderes als der „gute Wille", und dieser ist als solcher immanent, d. h. ob er auch Erfolg in der Welt haben kann, vermag die Moralphilosophie für sich allein nicht zu sagen. Ja, sie bleibt notwendig beim Willen stehen, denn vom Begriff der autonomen Moral ist der Begriff eines Erfolges fernzuhalten, und sie kann daher die Möglichkeit nicht abweisen, dass das Gute niemals realisiert wird. Forbergs Glaube dagegen, dass auf das endliche Gelingen des Guten „gerechnet" und dem guten Willen Erfolg verbürgt ist, schliesst den Glauben an etwas ausserhalb des guten Willens ein, er setzt eine aussermenschliche, transcendente Macht des Guten voraus und enthält somit nicht nur Moral sondern Religion.

Wie aber stellen sich uns seine Ansichten dar, wenn wir auch sein Prinzip der Gewissheit in Betracht ziehen? Diese Frage ist offenbar für die kritische Behandlung der Religion die erste. Forberg will ja die Religion rechtfertigen. Warum ist es unsere Pflicht, an eine moralische Weltregierung zu glauben? Worauf stützt sich die Überzeugung, die ein „praktischer Glaube" hat? Was heisst überhaupt „praktischer Glaube"? Von der Beantwortung dieser Fragen ist das endgültige Urteil über Forbergs Religionsphilosophie abhängig.

Alle unsere Überzeugungen schöpfen wir nach Forberg aus drei Quellen, aus der Erfahrung, der Spekulation und dem Gewissen.

Die Erfahrung kann uns niemals an eine moralische Weltregierung glauben machen. Es liefse sich aus ihr viel eher folgern, dafs für gewöhnlich ein böser Genius die Oberhand behält. „Würde eine Verteidigung des Satans wegen Zulassung des Guten wohl weniger gründlich ausfallen, als die Verteidigungen der Gottheit wegen Zulassung des Bösen bisher ausgefallen sind?"[1] Nein, die Welt ist, so wie die Erfahrung sie uns darstellt, lasterhaft, und der Schlufs von dem Dasein einer lasterhaften Welt auf das Dasein eines heiligen Gottes ist nicht zulässig.

Ebenso wenig Gewifsheit aber für unsern Glauben giebt uns

[1]) Philos. Journal 1798, Bd. VIII. Heft 1, S. 26.

die Spekulation. Theoretische Vernunftgrundsätze, die auf das Dasein eines moralischen Weltregenten schliefsen lassen, gelten nicht. Die moralische Weltregierung liegt jenseits aller Erfahrung, und ein Sein aufser der empirischen Wirklichkeit vermag das theoretische Denken nicht zu erfassen. Beweise für das Dasein Gottes sind somit überhaupt unmöglich.

Danach also bleibt das Gewissen als Quelle unserer religiösen Überzeugung allein übrig. Forberg drückt dies so aus, dafs er die Religion „die Frucht eines moralisch guten Herzens“ nennt und erklärt, sie entstehe „einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, dafs das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge“.[1] Inwiefern aber kann ein Wunsch Prinzip der Gewifsheit sein? Ist er nicht rein individuell? Nein, denn es „ist kein Mensch so böse, dafs er im Ernste wünschen könnte, das Böse möchte das Gute am Ende ganz von dem Erdboden verdrängen“. In jedem Herzen also ist Religion. Aber auch hiermit ist doch immer nur die empirisch allgemeine Thatsache, nicht die Notwendigkeit der Religion gezeigt. Wie wird der Glaube zur Pflicht? Jeder der nach Wahrheit strebt, sagt Forberg, wünscht, dafs nur noch wahre Urteile in der Welt gefällt werden, und wäre dies Ziel erreicht, so gäbe es ein „goldenes Zeitalter für die Köpfe“. Diesem Gedanken geht parallel die Idee einer allgemeinen Übereinstimmung im Guten, die dem Wunsche entspringt, dafs es nur gute Menschen geben möge, und die Erreichung dieses Zieles würde „ein goldenes Zeitalter für die Herzen“ bedeuten. Nun sind zwar beide Ideale niemals zu verwirklichen, aber trotzdem haben wir uns so zu verhalten, als ob wir sie erreichen könnten, und ebenso wie die Arbeit an der Realisierung der Wahrheit nur einen Sinn hat, wenn wir glauben, dem Richtigen uns zu nähern, ist es, so wahr wir moralische Wesen sind, unsere Pflicht zu glauben, dafs auch das Gute sich immer mehr verwirklichen lasse.

Auf den ersten Blick scheint diese Trennung von Kopf und Herz die bekannte Ansicht zu enthalten, dafs nicht nur der Intellekt unsere Weltanschauung forme, sondern dafs auch der Wille dabei mafsgebend sei, und dafs zugleich das Recht des Willens zur Leitung unserer Überzeugungen begründet werden könne. Ist dies aber wirklich Forbergs Meinung? Will er sagen, wir dürften und sollten

[1]) A. a. O., S. 27.

Sätze für wahr halten, die sich theoretisch weder begründen noch widerlegen lassen, weil der praktische Glaube sie fordert? Sehen wir etwas genauer zu, so finden wir Forberg von dieser Ansicht weit entfernt, ja sie scheint ihm gerade das Mifsverständnis zu sein, dem die Lehre Kants bisher ausgesetzt war, und das er beseitigen will.[1]) „Es ist nicht Pflicht, zu glauben, dafs eine moralische Weltregierung . . . . existiert, sondern es ist blofs und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder Disputierens kann man es halten wie man will".[2])

In voller Deutlichkeit zeigen die „verfänglichen Fragen" am Schlusse von Forbergs Abhandlung uns seine Meinung. Ob Gott sei, erklärt er dort für völlig ungewifs, und sagt, man könne keinem Menschen zumuten, an Gott zu glauben, denn bei dieser Fragestellung sei Glaube im Sinne einer besondern Art des Fürwahrhaltens genommen. Religion aber ist lediglich Maxime des Willens, und alles für wahr Gehaltene an ihr ist Aberglaube. Nur beim Handeln wäre Irreligion Gewissenlosigkeit. Durch diese Scheidung des Glaubens im Sinne des Fürwahrhaltens von der Religion wird der Satz verständlich: ein Atheist kann Religion haben. Er sol bedeuten: auch wer nicht an Gott glaubt, aber immer so handelt als ob er glaubte, der ist religiös.

Forberg weifs selbst, dafs diese Begriffsbestimmung der Religion einen neuen Begriff mit einem alten Worte verbindet, und wir werden jetzt sagen können, dafs sein Standpunkt doch ein rein moralischer ist. Der Glaube an eine moralische Weltregierung ist gewifs religiös, aber nur wenn Glaube eine Art des Fürwahrhaltens bedeutet. Da jedoch Forbergs Wunsch des Herzens gerade nicht die Grundlage eines Fürwahrhaltens bilden soll, so ist sein Glaube, den er für den „in sein gehöriges Licht gestellten" Kantischen Glauben hält, gar kein Glaube, sondern ein Imperativ, und daher sein „Glaube" an eine moralische Weltregierung nicht Religion.

2. Fichtes Glaube.

Wie verhält sich nun Fichte zu Forbergs Lehre? In vielen

---

1) Vergl. Forbergs Apologie, S. 176. „Es war die Tendenz der ganzen Abhandlung . . . . den Kantischen bei weitem nicht immer gehörig gefafsten Begriff in sein gehöriges Licht zu stellen".

2) Philos. Journal, a. a. O., S. 38. In der „Apologie" S. 176 f. beruft sich Forberg für diese Ansicht ausdrücklich auf einen Satz von Kant, in dem auch von einem „uns so zu verhalten, als ob" gesprochen wird.

Rücksichten, erklärt er, stimme sie mit seiner eigenen Überzeugung überein, in anderer Hinsicht dagegen sagt er, dass sie seiner Meinung nicht sowohl entgegen sei, als nur dieselbe nicht erreiche. Wir haben das so zu verstehen, dass Fichte mit Forberg im wesentlichen übereinstimmt in Bezug auf den Inhalt oder den Gegenstand des Glaubens, dass ihm dagegen das Forbergsche Prinzip der Gewissheit durchaus nicht genügt. Darauf allein kann sich das so vielfach missverstandene „Nichterreichen" beziehen.

Wir verfolgen nun das Verhältnis der beiden Ansichten im einzelnen. Fichte setzt wie Forberg die Gottheit der moralischen Weltordnung gleich und geht damit über das rein Moralische hinaus zum Religiösen. In seinen späteren Streitschriften hat er den Unterschied von Moral und Religion ausführlich dargelegt. Unter moralischen Gesichtspunkten kommt es auf „das blosse Wollen als innere Bestimmung meiner Gesinnung" an, und „wenn du bloss und lediglich Wille wärest, . . . so möchtest du etwa sittlich wollen, und damit wäre alles zu Ende . . . Nun bist du zugleich Erkenntnis . . . und wenn du nun . . . dein Wollen betrachtest, so wird es dir als vernunftwidrig erscheinen, wenn es dir als zwecklos und folgenlos erscheint, und zugleich wird das Gebot dieses Wollens dir als vernunftwidrig erscheinen."[1]) Wir müssen daher, so wahr wir sittlich wollen, annehmen, „dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt." Es giebt demnach nicht nur guten Willen, sondern einen Weltplan, ohne den „kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache."[2]) Das ist gewiss mehr als Moral, das ist Religion.

Auch in Bezug auf das Prinzip der Gewissheit, das der Glaube besitzt, geht Fichte mit Forberg in einer Hinsicht durchaus zusammen: Beweise für den Glauben giebt es nicht, ja, jeder Versuch eines Beweises muss uns sogar von Gott wegführen. Wir können die Sinnenwelt vom Standpunkte der Naturwissenschaft oder vom transcendentalen Gesichtspunkt aus betrachten, in beiden Fällen findet der Gottesbegriff keinen Platz. Naturwissenschaftlich angesehen ist die Welt so, wie sie ist, eben weil sie so ist, d. h. Sein und Welt fallen zusammen, sie sind in sich selbst begründet und in sich selbst vollendet, und es giebt da nur immanente Gesetze. Die Erklärung der Welt aus Zwecken einer Intelligenz ist vom Standpunkte der Naturwissenschaft „totaler Unsinn." Ebensowenig

[1]) Vergl. „Aus einem Privatschreiben." S. W., V., S. 392 f.

[2]) Über den Grund unseres Glaubens u. s. w. S. W., V., S. 185.

aber erreichen wir durch die transcendentale Betrachtung der Sinnenwelt. Die Natur besteht dann zwar nicht mehr als absolutes Sein sondern ist eine Auffassung des Intellekts. Aber, auch so angesehen, ist die Welt etwas in sich geschlossenes, und so lange wir auf rein theoretischem Boden bleiben, giebt es keinen Weg von der Sinnenwelt zu Gott. Die Philosophen, welche meinten, einen solchen Weg zu kennen, haben nicht das Sein rein gedacht, sondern eine moralische Weltordnung unvermerkt schon vorausgesetzt, d. h. sie haben, wie wir sagen können, den Begriff der Natur, der, damit Naturwissenschaft möglich ist, als völlig indifferent gegen Gut oder Böse gedacht werden muss, verfälscht.

Der einzige Ausgangspunkt, um zur Religion zu kommen, ist also auch für Fichte das Gewissen, der autonome, sich selbst das Gesetz gebende Kantische gute Wille. Ich soll, das ist absolut gewiss, und mit dem Sollen ist mir als einem vernünftigen Wesen auch die Möglichkeit des Könnens und damit eine moralische Weltordnung gegeben. Wie die Wirklichkeit die Möglichkeit einschliesst, so mein Pflichtbewusstsein das Göttliche. Der Grund für den religiösen Glauben ruht demnach auf dem Willen. „Ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht *wollen* kann."

Auch Fichtes Gewissheitsprinzip scheint also noch mit dem Forbergs verwandt. Sobald wir nun aber einen Schritt weiter sehen, scheiden sich die Wege der beiden Denker prinzipiell, und wir kommen zur Entwicklung der Fichte ganz eigentümlichen Gedanken. Sein Glaube ist nämlich durchaus nicht nur für den handelnden Menschen notwendig. Er ist aber auch nicht etwa „eine Überlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluss etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält," „eine Ergänzung oder Ersetzung der unzureichenden Überzeugungsgründe durch die Hoffnung", denn „für wahr zu halten, was das Herz wünscht," sagt Fichte, „ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge". Der auf dem Willen beruhende Glaube ist vielmehr ein absolut *notwendiges*, im *Wesen der Vernunft begründetes Fürwahrhalten*, für das Fichte nicht nur volle Gewissheit in Anspruch nimmt, sondern das er für das Gewisseste erklärt, das es überhaupt giebt. Beweisen will er zwar die Annahme einer moralischen Weltordnung nicht, aber nur deswegen lehnt er alle Beweise dafür ab, weil er in seinem Glauben eine viel grössere Gewissheit besitzt, als irgend ein Beweis sie ihm geben könnte.

Und wie kam Fichte zu dieser Überzeugung? Er hat die Gedankenreihen, die hierfür ausschlaggebend sind, in seiner Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung nur angedeutet, an anderer Stelle aber das hier Gesagte ausführlich begründet, und weil es sich dabei um den Punkt handelt, auf den alles ankommt, so müssen wir die ausführliche Begründung mit heranziehen. Sie findet sich in seinem „System der Sittenlehre" vom Jahre 1798.[1]) „Handle schlechthin gemäss deiner Überzeugung von deiner Pflicht", in diesem Satz hat er das „formale Gesetz der Sitten" gefunden. „Wenn denn nun aber meine Überzeugung irrig ist, könnte jemand sagen, so habe ich meine Pflicht nicht gethan." Dieser Einwurf führt ihn zu der Untersuchung darüber, worauf denn überhaupt unsere Überzeugung beruht.

Ich gebe seinen Gedankengang gekürzt, aber durchweg mit seinen eigenen Worten. Soll pflichtmässiges Verhalten möglich sein, so muss es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung über die Pflicht geben. Nun ist zufolge des Sittengesetzes ein solches Verhalten schlechthin möglich, mithin giebt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandensein des Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen. Wir behaupten eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein Primat des ersteren vor der letzteren. Was aber giebt uns dazu das Recht? Das Sittengesetz ist kein Erkenntnisvermögen, es kann seinem Wesen nach die Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen, diese muss durch das Erkenntnisvermögen gefunden und bestimmt sein. Aber: dann erst autorisiert das Sittengesetz die Überzeugung. Mit anderen Worten: die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stossen, was gebilligt werden kann, nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches das erste und höchste im Menschen und sein wahres Wesen ist. Das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung ist sonach ein Gefühl der Wahrheit und Gewissheit. Ob ich zweifle oder gewiss bin, habe ich nicht durch Argumentation, sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich, denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit, ist nicht selbst wieder ein theoretisches, es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes

[1]) S. W. IV, S. 1ff. In den „Rückerinnerungen" (S. W., V., S. 354.) verweist Fichte selbst auf diese Schrift.

Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Zwar: das Gewissen giebt nicht das Materiale her, dieses wird allein durch die Urteilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urteilskraft. Aber die Evidenz giebt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewusstsein der Pflicht statt.[1])

Was Fichte hier sagen will, ist vollkommen klar. Auf unserm Pflichtbewusstsein beruht nicht nur unser sittliches Leben sondern in letzter Hinsicht auch die Wissenschaft. Das Erkenntnisvermögen giebt mir für sie lediglich den Stoff, die Überzeugung von ihrer Wahrheit aber liegt in einem Gefühl, das ich anerkennen soll, und wo diese Billigung — Fichte nennt sie im Gegensatz zu den „ästhetischen Gefühlen" der Lust mit einem sehr charakteristischen Ausdruck eine „kalte Billigung"[2]) — nicht vorliegt, da giebt es auch keine theoretische Überzeugung. Alle Überzeugung ist praktisch. „Ich soll mich überzeugen." Ohne den Willen zur Überzeugung ist nichts für mich wahr und gewiss. Jedes Urteil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt also den Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewissheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinne, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlichen sondern auch für den theoretischen, denkenden Menschen.

Mit Hilfe dieser Lehre vom Primat des Sittengesetzes vor der theoretischen Vernunft, aus der etwas im Erkenntnisvermögen selbst gefolgert wird, verstehen wir jetzt, warum Fichte für den religiösen Glauben die denkbar höchste Gewissheit in Anspruch nehmen und sein Recht dem Wissen gegenüber ganz ausser Frage stellen konnte. Er trennte nicht wie Forberg Kopf und Herz, das Fürwahrhalten und die Religion, denn dadurch war eine Einheit in unserm geistigen Leben niemals zu erreichen, sondern er zeigte, dass überall erst das Herz gebunden sein muss, ehe der Geist gebunden sein kann, und fand hier den „Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt". „Das Element aller Gewiss-

---

[1]) Vergl. a. a. O., S. 165—173.

[2]) Für die Geschichte der Urteilslehre sind diese Stellen sehr interessant. Eine Urteilstheorie, die im engsten Zusammenhang mit den hier behandelten Problemen steht, habe ich in meiner Schrift über den „Gegenstand der Erkenntnis" (1892) zu geben versucht.

heit ist Glaube". Beruht der Glaube also auch auf dem Willen, so ist er darum nicht „nur" Glaube, d. h. ein Fürwahrhalten, dem irgend eine andere Überzeugung durch ihre Gewissheit neben- oder gar übergeordnet werden könnte, sondern ohne den Glauben würde „selbst diejenige Gewissheit, welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf das Spekulieren ausgehen könnte, schlechterdings unerklärbar" sein. „Es giebt keinen festen Standpunkt als den angezeigten, nicht durch die Logik, sondern durch die moralische Stimmung begründeten". So ist „jene Weltordnung das absolut erste aller objektiven Erkenntnis", d. h. die religiöse Überzeugung trägt alle Überzeugungen, die wissenschaftlichen mit inbegriffen, sie ist mehr als Wissen, gewisser als alles Wissen.

Das Verhältnis, in dem die Ansichten Fichtes und Forbergs zueinander stehen, liegt jetzt klar vor uns. Beide wollen auf dem Boden der Kantischen Philosophie zur Religion Stellung nehmen, und zwar so, dass sie die Bedeutung des religiösen Lebens würdigen. Beide sind darin einig, dass theoretische Beweise für den Glauben weder auf Grund der Erfahrung noch durch Metaphysik geführt werden können, denn Religion ist nicht Wissen, und der Glaube ruht nicht auf unserm Verstand, sondern auf unserm Willen. Beide endlich bestimmen den Inhalt oder den Gegenstand des religiösen Glaubens gleich. Es ist die moralische Weltregierung, d. h. die Welt ist auf den Sieg des Guten über das Böse angelegt. Trotz alledem ist das Verhältnis der Erkenntnis zur Religion bei dem einen ein völlig anderes als bei dem anderen, weil sie mit dem Worte „Glauben" durchaus nicht denselben Sinn verbinden.

Bei Forberg sieht die Sache zunächst so aus, als wolle er durch seine Trennung von Kopf und Herz n e b e n dem theoretischen Wissen dem Willen das Recht einräumen, dort die Überzeugungen zu bestimmen, wo der wissenschaftliche Beweis versagt. Thatsächlich aber hat diese Trennung eine ganz andere Bedeutung. Es werden durch sie zwei Welten nebeneinandergestellt, die garnichts miteinander zu thun haben können. Die Welt des Herzens ist lediglich für den handelnden Menschen da. Wer Überzeugungen sucht, muss sich allein an seinen Kopf halten. Für die Philosophie, die doch nicht im Handeln, sondern im Denken und Fürwahrhalten besteht, wird also die K o o r d i n a t i o n von Wille und Verstand wieder aufgehoben, und das Herz dem Kopfe u n t e r g e o r d n e t. Der praktische Glaube ist gar kein Gewissheitsprinzip und hat somit für unsere philosophische

Weltanschauung auch nicht die geringste Bedeutung. Das ist Forbergs unzweideutig ausgesprochene Ansicht, und als ob er dem Leser gar keinen Zweifel darüber lassen wollte, stellt er die letzte „verfängliche Frage“ auf, ob nicht der Begriff eines praktischen Glaubens „mehr ein spielender als ein ernsthafter philosophischer Begriff“ sei. Die Antwort darauf aber überlässt er „billig dem geneigten Leser selbst, und damit zugleich das Urteil, ob der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes am Ende auch wohl mit ihm nur habe spielen wollen“.[1] Eine Versöhnung von Wissen und Glauben wird man in dieser „Religionsphilosophie“ nicht erblicken können.

Fichte lag nichts ferner als in Fragen der Religion „spielende Begriffe“ aufzustellen oder gar mit seinen Lesern zu spielen. Zunächst scheint er ebenfalls die Bedürfnisse des Willens neben den Entscheidungen des Verstandes zur Geltung bringen zu wollen, bleibt jedoch dann ebensowenig wie Forberg bei dieser Koordination stehen, die ja in der That niemals zu einer Überbrückung des Gegensatzes von Religion und Erkenntnis führen kann. Dann aber bewegt sich sein Denken genau in der entgegengesetzten Richtung wie das von Forberg. Er zeigt, dafs auch die theoretische Gewifsheit des Intellekts auf einem Glauben und damit auf einem Willen zum Glauben beruht. Es giebt also ebenso wie nach Forberg für unsere Überzeugungen nicht zwei Fundamente, das Wissen und den Willen, aber es giebt sie hier deshalb nicht, weil der Wille die Grundlage auch für unser Wissen ist. Dadurch kommt dann Einheit in unsere Weltanschauung, denn dadurch kann der aus unserer moralischen Bestimmung gewonnene Glaube für die Bildung unserer Überzeugungen dem „blofsen Wissen“, wie man jetzt sagen könnte, übergeordnet werden. Das Recht des Glaubens vor allem Wissen ist aufser Frage gestellt, und die Versöhnung von Erkenntnis und Religion so im Prinzip erreicht.

---

[1] Was Forberg später in seiner Apologie, S. 175 f. vorgebracht hat, um diese bedenkliche Wendung zu rechtfertigen, ist mehr spitzfindig als überzeugend. Im übrigen erklärt er dort ausdrücklich, er habe sagen wollen, „der Begriff eines praktischen Glaubens, nach der gewöhnlichen, noch immer viel zu theoretischen Darstellung, sei ein höchst unphilosophischer Begriff und eine Hinterthür, um jeden Unsinn, den die theoretische Philosophie mit Mühe losgeworden, durch die praktische wieder herein zu lassen.“ Und diese Ansicht ist bei jeder Koordination von Willen und Verstand in der That die einzig mögliche.

3. Die Überwindung des Intellektualismus.

Auch die Philosophie der Gegenwart sucht diese Versöhnung und ist ebenfalls vielfach geneigt, sie auf dem Boden der Kantischen Philosophie zu finden. Aber in den meisten Fällen denkt sie nicht daran, sich dabei Fichte anzuschliefsen. Ebensowenig jedoch zieht sie die Konsequenzen Forbergs, sondern meint, dem Willen ein Recht auf die Bildung unserer Überzeugungen einräumen zu dürfen, auch wenn der Verstand als solcher vom Willen unabhängig ist. Sie unterscheidet also wie Forberg Kopf und Herz, aber sie bleibt bei dieser Koordination stehen, und kommt so zu der von Forberg zurückgewiesenen Ansicht, dafs nach Kant der Wunsch des Herzens dort als genügender Grund für eine Überzeugung gelten könne, wo das Wissen nach theoretischen Gründen nicht zu entscheiden vermag, und weil bei den letzten Fragen der Weltanschauung die theoretischen Gründe in den meisten Fällen zu einer definitiven Stellungnahme nicht ausreichen sollen, so glaubt sie zur Bildung ihrer Ansichten besonders über die Probleme der Religionsphilosophie den Willen oder den praktischen Glauben anrufen zu dürfen.[1])

Die Berechtigung dazu sucht diese Denkrichtung zunächst durch den Nachweis zu stützen, dafs in dem historischen Verlauf der Philosophie thatsächlich die verschiedenen Weltanschauungen nicht allein durch den Intellekt sondern auch durch den Willen ihrer Schöpfer bestimmt gewesen, und dafs auch heute durchaus nicht nur theoretische Überlegungen sondern vor allem Ideale unsere Grundüberzeugungen formen. Diese faktische Beeinflussung des Urteils durch Wünsche des Herzens aber werde, so meint sie ferner, nicht nur fortdauern, sondern sei auch ganz in der Ordnung. „Der Wille bestimmt das Leben, das ist sein Urrecht; also (!) wird er auch ein Recht haben, auf die Gedanken einen Einflufs zu üben.

---

[1]) Es liegt nicht in meiner Absicht, auf diese Theorien näher einzugehen und sie in jeder Hinsicht zu würdigen. Als ihre Vertreter nenne ich Paulsen in Deutschland und James in Amerika. Paulsen erklärt ausdrücklich, in dieser Frage mit Kant übereinzustimmen. James liegt solche Beziehung wohl ferner, aber er wird von Paulsen in eine Reihe nicht nur mit Kant, sondern auch mit Fichte (!) gestellt. Um meine Auseinandersetzung an faktisch vorliegende Aussprüche anzuknüpfen, habe ich mich im folgenden ausdrücklich auf einige Sätze von Paulsen und James bezogen, und ich möchte nur noch bemerken, dafs ich lediglich deswegen so entschieden gegen Paulsen Stellung nehme, weil ich die Bedeutung seiner Ansichten wegen des grofsen pädagogischen Geschickes, mit denen er sie vertritt, und wegen des erheblichen Einflusses, den sie ausüben, wohl zu schätzen weifs.

Nicht zwar auf die Feststellung der Thatsachen im einzelnen: hier soll sich der Verstand allein nach den Thatsachen selbst richten; wohl aber auf die Auffassung und Deutung der Wirklichkeit im ganzen". (Paulsen.) Oder: wir sollen dort nicht verzichten, uns Meinungen zu bilden, wo wir nichts mehr wissen können. Das wäre eine falsche Scheu vor dem Irrtum, die unberechtigterweise mit dem Streben nach Wahrheit identifiziert wird. Wir entgehen dadurch zwar der Gefahr, getäuscht zu werden, aber wir verlieren auch sicher die Möglichkeit, etwas zu glauben, das vielleicht wahr sein könnte, und das zu glauben wir ein Interesse haben. „Eine Denkregel, die mich vollständig verhinderte, gewisse Arten von Wahrheit, wenn diese Arten von Wahrheit wirklich beständen (!), anzuerkennen, wäre eine vernunftwidrige Regel". (James.)

Ob solche Ansichten der Kantischen Philosophie auch nur verwandt sind, kann ich hier nicht entscheiden.[1] Was die thatsächliche Beeinflussung des Intellekts durch den Willen betrifft, so hätte Kant vielleicht die Vermengung dieser quaestio facti mit der quaestio juris im Interesse einer kritischen Behandlung des Religionsproblems nicht gewünscht. Und sollte er wirklich unter dem Primat der praktischen Vernunft eine berechtigte Beeinflussung unserer Überzeugungen durch Wünsche des „Herzens" verstanden haben? Er war doch sonst garnicht geneigt, in der Philosophie irgend etwas gelten zu lassen, das seine Dignität nicht durch strenge Ableitung seiner Notwendigkeit aus dem Wesen der Vernunft erwiesen hatte, und so hätte er möglicherweise bei der „Ersetzung der unzureichenden Überzeugungsgründe durch die Hoffnung" mit Fichte von „Wahn und Traum" geredet. Entspricht der Primat des Willens, wie er heute vertreten wird, nicht mehr den Ansichten Schopenhauers als denen Kants, und müssen wir nicht in allen ethischen und religiösen Fragen das Verhältnis dieser beiden Denker zu einander als das des entschiedensten Gegensatzes bezeichnen? Ja, dürfen wir auch nur Schopenhauer diese moderne Ansicht zumuten, und liegt sie nicht mehr auf dem Wege zu Nietzsches Ideal des Philosophen als des „Befehlenden und Gesetzgebers", wonach es dann auch in der Philo-

[1] Seitdem man angefangen hat, als entscheidend für die Auffassung von Kants Ansichten über einige der wichtigsten Fragen Notizen und Kollegliefte anzusehen, die Kant nicht hat drucken lassen, und die seinen gedruckten Werken gradezu widersprechen, wird man wohl überhaupt darauf verzichten müssen, in diesen Fragen einen Satz mit Sicherheit als den Ausdruck von Kants Meinung zu bezeichnen.

sophie mehr auf die Stärke des Willens als auf die Stärke des Intellekts ankommen würde? Vor allem sehe ich nicht recht ein, wie man glauben kann, in irgend einer „praktischen“ Frage mit Kant übereinzustimmen, wenn man sich nicht seinen Moralbegriff, den Angelpunkt seines ganzen Systems, in voller Strenge zu eigen gemacht hat, und von dem „kategorischen Imperativ“ wollen doch gerade die Vertreter der hier in Frage kommenden Ansichten meist nicht viel wissen.

Aber es kommt hier nicht darauf an, was Kant gedacht hat, sondern allein darauf, wie seine Gedanken aufzufassen oder weiterzubilden sind, falls sie die Grundlage für eine Versöhnung von Wissen und Glauben bilden sollen, und da scheint es mir, so lange wir in der Philosophie an einem Streben nach Allgemeingültigkeit festhalten, zweifellos, dafs, auch wenn die angedeuteten Lehren „Kantisch“ sein sollten, sie sich gegenüber der strengen Konsequenz Forbergs und Fichtes als ganz verfehlt herausstellen müssen.

Bei jeder Koordination von Wissen und Glauben wird der Intellekt für sich als vom Willen vollkommen frei und nur als thatsächlich von ihm beeinflusst gedacht, denn in der Einzelforschung soll er ja ganz allein herrschen. Dann aber bleibt der Wille ein dem Intellekt innerlich fremdes Element, und für den wissenschaftlichen Menschen bedeutet sein Einfluss notwendig eine Trübung, die, wenn sie dauert oder gar dauern soll, nur den Erfolg haben kann, dass in der Philosophie im Gegensatz zu allen andern Wissenschaften nicht nur thatsächlich individuelle Neigungen und Wünsche mit einander kämpfen, sondern dass auch nicht der geringste Fortschritt auf dem Wege zu einer allgemein gültigen Weltanschauung jemals zu erhoffen ist. Wer diese Überzeugung hegt, muss es aufgeben, Philosophie als etwas zu treiben, das mit Wissenschaft auch nur die geringste Verwandtschaft hat, und mit ihm hat es die Wissenschaft dann nicht weiter zu thun. Wer aber in der Philosophie nach Allgemeingültigkeit strebt, kann in der thatsächlichen Beeinflussung des Kopfes durch das Herz nur die dringende Aufforderung erblicken, diese Trübung seines Intellekts durch seinen Willen zu verhindern und insbesondere in der Religionsphilosophie allen Wünschen den Weg zum Denken sorgfältig abzuschneiden, weil hier, wo das Denken versagt, und die Wünsche am heftigsten fordern, die Gefahr des Irrtums am grössten ist. Es ist also gar nicht einzusehen, wie man auf dem Boden einer Koordination von Kopf und Herz dem wissenschaft-

lichen Menschen es verwehren will, als höchstes, wenn auch vielleicht nie erreichbares Ideal die Entscheidung aller, auch der letzten philosophischen Fragen durch einen vom Willen völlig unbeeinflussten Intellekt aufzustellen, ein Ideal, das uns dann bei allen durch den Intellekt nicht zu entscheidenden Fragen die Urteilsenthaltung zur unabweisbaren Pflicht macht. Wo das Denken aufhört, hat der Philosoph als Philosoph nichts mehr zu sagen, und wenn dies den Problemen der Religionsphilosophie gegenüber der Fall sein sollte, so behielte Forberg Recht mit seiner Behauptung, dass die Frage, ob Gott sei, abgewiesen werden müsse, als ein Produkt spekulativer Neugierde. Der Kantische Begriff des praktischen Glaubens wäre dann in der That mehr ein spielender als ein ernsthafter philosophischer Begriff. Selbstverständlich liegt den modernen Vertretern dieses Glaubens die Absicht, mit ihren Lesern zu spielen, ganz fern, aber dem plus an Ernst, das sie Forberg gegenüber besitzen, steht ein erhebliches minus an Konsequenz gegenüber.

Nur wenn sich zeigen lässt, dass der Intellekt nicht neben dem Willen steht, sondern überall selbst auf Willen und Glauben beruht, weil er sonst nie zur Wahrheit als einem Werte führen könnte, der, um für uns zu gelten, von uns gewollt und gebilligt sein muss, verschwindet auch für den wissenschaftlichen Menschen das Ideal eines in jeder Hinsicht vom Willen freien Verstandes.[1]) Dann ist die Geltung und Anerkennung eines absoluten Sollens die Grundlage auch des rein theoretischen Wissens, und durch eine Einsicht in das Wesen des Denkens selbst ist ein Weg zur Versöhnung von Wissen und Glauben angebahnt. Die Religion kann dann als Glaube an ein in der Welt objektiv wirkendes Prinzip des Guten als notwendig abgeleitet werden, weil das absolut notwendige Sollen und Wollen, das die Möglichkeit seiner Realisierung mit eben der Notwendigkeit fordert, die es selbst besitzt, als Basis jeder Gewissheit auch für den theoretischen Menschen gilt. Das aber ist der Standpunkt Fichtes, und deswegen kann es nur bei seiner Auffassung oder Weiterbildung Kants, nur bei seinem Primat des Willens vor dem Denken Kantische, d. h. kritisch begründete und positiv gerichtete Religionsphilosophie geben.

Man spricht heute viel von einer „Überwindung des Intellek-

---

[1]) In der Logik stehen unter den Lebenden Sigwart und Windelband dieser Lehre vom Primat des Willens vor der theoretischen Vernunft am nächsten.

tualismus", durch die Kantische Philosophie, und in der That hat dieses Wort einen guten Sinn. Aber man muss auch ganz genau angeben, was man damit meint, wenn die Überwindung des Intellektualismus nicht zu einer Überwindung des Intellekts in der Wissenschaft werden soll. Man kann unter Intellektualismus erstens die Ansicht verstehen, dass der Mensch im Grunde nur ein denkendes Wesen sei und sein solle, und dass daher seine Gefühls- und Willenswelt auf allen Gebieten seiner Bethätigung in den Hintergrund zu treten habe. Als höchstes Ideal für den Menschen ergiebt sich daraus die Aufgabe, sich in eine rein wissenschaftliche Betrachtung der Welt zu versenken und überhaupt nichts gelten zu lassen, das vor dem Intellekt nicht Stand hält. Solche Tendenzen waren in der griechischen Philosophie vorherrschend, wir finden sie bei den grossen Rationalisten der neueren Zeit und in der Aufklärungsphilosophie. Sie werden zweifellos der vollen Menschennatur nicht gerecht, und sie zu „überwinden" ist gewiss auch eine Aufgabe, zu deren begrifflicher Lösung Kant bisher bei weitem das Meiste gethan hat. Aber darum, welche Rolle der Intellekt und welche Rolle Wille und Gefühl im Gesamtleben des Menschen zu spielen haben, handelt es sich hier gar nicht. Was in Frage kommt, ist nur die Bildung einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung durch die Philosophie, und dass für sie der Intellekt allein massgebend sein soll, kann sehr gut neben der Meinung bestehen, dass es im Leben noch auf andere Dinge als auf die Wissenschaft ankommt. Bei aller Anerkennung für das nichtwissenschaftliche Leben wird man die Alleinherrschaft des Intellekts in der Philosophie ernstlich niemals in Frage stellen dürfen, denn es ist gar nicht einzusehen, wo man die Grenze setzen will, wenn hier dem Verstande irgend ein Recht entzogen ist, und deshalb kann bei dieser Überwindung des Intellektualismus ein Zwiespalt zwischen Glauben und Erkennen unvermindert fortdauern.

Zweitens kann man noch in einem ganz anderen Sinne von Überwindung des Intellektualismus sprechen, und damit kommen wir erst zu dem Problem, das Fichte beschäftigt hat. Aber dabei handelt es sich vollends nicht um die Überwindung des Intellektes in der Wissenschaft, sondern um die Überwindung einer falschen wissenschaftlichen Auffassung des Intellekts. Die bisherige Philosophie, so kann man sagen, hat Wollen und Denken in ein Verhältnis zu einander gebracht, so als ob das logische Denken mit dem Willen garnichts zu thun hätte, ja ihm seinem innersten Wesen

nach entgegengesetzt sei. Das war wieder eine spezifisch griechische Auffassung, und durch sie entstand ein Zwiespalt in unserer Weltanschauung, besonders seitdem die Willens- und Gefühlswelt in ihrer Bedeutung sich entwickelt hatte und mit den griechischen Begriffen nicht mehr in einer einheitlichen wissenschaftlichen Weltanschauung untergebracht werden konnte. Auf der einen Seite war der Mensch ein absolut indifferenter Beschauer der Dinge. Auf der andern Seite war er Wille, setzte Werte und nahm zu ihnen Stellung, und dadurch erschien die „θεωρία" dem überall wertenden Leben notwendig feindlich. Die Überbrückung dieses Gegensatzes kann man nun ebenfalls eine Überwindung des Intellektualismus nennen, aber nur, wenn man unter Intellekt jenes indifferente Schauen versteht, und die Überwindung kann darin allein bestehen, dass auf rein logischem Wege die tief gehende Verwandtschaft des nach Wahrheit strebenden Denkens mit dem auf das Gute gerichteten Willen aufgezeigt wird, eine Verwandtschaft, die, wie Fichte es eingesehen hatte, darauf beruht, dass ein Wollen und Werten das innerste Wesen auch des nach wissenschaftlicher Überzeugung strebenden Denkens bildet.

Eine Philosophie, welche hiervon ausgeht, könnte man vielleicht auch als „Voluntarismus" bezeichnen, weil sie den Willen als letzte Basis auch jeder theoretischen Erkenntnis erwiesen hat, aber sie bleibt von dem, was heute gewöhnlich Voluntarismus genannt wird, durch eine Welt getrennt. Sie räumt, so sehr sie die Bedeutung des Willens für das sittliche, religiöse, künstlerische, staatliche Leben anerkennt, ihm in dem Prozess der Bildung unserer Weltanschauung neben dem Intellekt nicht das geringste Recht ein, sondern hält an der Alleinherrschaft des Intellekts auf philosophischem Gebiete streng fest, aber aus dem aller auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Thätigkeit und mithin auch dem Streben nach wissenschaftlicher Wahrheit übergeordneten Sollen und Wollen folgert sie, um mit Fichte zu reden, „etwas im Erkenntnisvermögen". Sie bildet mit anderen Worten den Begriff des Intellekts um, d. h. sie erkennt den wertenden Willen im Intellekt selbst an, und sie vermag dadurch, aber auch nur dadurch, für den Glauben an eine transcendente Weltordnung die denkbar höchste Gewissheit in Anspruch zu nehmen.

Was schliesslich ihr Verhältnis zu Kant betrifft, so findet sie diese Ansicht bei ihm vielleicht nirgends so ausdrücklich formuliert wie bei Fichte, aber sie wird sich die Überzeugung nicht nehmen

lassen, dass diese in dem grössten Jünger Kants zum Durchbruch gekommene Wahrheit doch zu den tiefsten Wirkungen der Kantischen Philosophie selbst zu rechnen ist, und dass jedenfalls nur durch eine Auffassung und Weiterbildung Kants in diesem Sinne auf Kantischem Boden Einheit in unsere wissenschaftliche Weltanschauung gebracht werden kann. Sollte es nicht gestattet sein, Kant so fortzubilden, so würde man den konsequenten Kantianer nur in — Forberg erblicken dürfen, und von einer Überwindung des Intellektualismus in der zweiten Bedeutung des Wortes durch Kant, d. h. von einer wissenschaftlichen Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen durch die Kantische Philosophie dürfte dann nicht gesprochen werden.

II.

Der Gegenstand des Glaubens.

1. Fichtes Gott als Weltordnung.

Soviel über das Prinzip der Gewissheit, das Fichte aufgestellt hat. Was ist nun von dem Inhalt oder dem Gegenstande seines Glaubens, d. h. von seiner Gleichsetzung der übersinnlichen „Ordnung" mit der Gottheit zu halten? Bisher haben wir diesen Gegenstand der Religion nur insofern berücksichtigt, als nötig war, um zu zeigen, dass wir durch ihn über das Sittliche, d. h. den immanenten guten Willen hinaus ins Transcendente geführt werden. Jetzt müssen wir die Ordnung, um den Atheismusstreit ganz zu verstehen, noch etwas genauer kennen lernen. Da Fichte für seinen Glauben die denkbar höchste Gewissheit in Anspruch nahm, so wäre die Beschuldigung des Atheismus total unverständlich, wenn es nicht in seinem Gottesbegriff etwas gäbe, wodurch er Anstoss erregte. Und so ist es in der That. Erst mit dem Begriff der Ordnung als der Gottheit kommen wir eigentlich zum „Atheismus".

Zunächst deute ich kurz den Fichteschen Gedankengang an. Gott als lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist absolut gewiss, aber ebenso sicher ist es, dass wir einen andern Gott nicht zu fassen vermögen. Die Ordnung ist zwar nichts Fertiges, Geordnetes — denn dann fiele die Gottheit mit der Welt zusammen, und es gäbe keinen Gott — sondern Gott ist das die Welt Ordnende und insofern von ihr Verschiedene. Aber es besteht andererseits auch kein Grund, über die Ordnung hinaus einen Ordner anzunehmen.

Der „ordo ordinans“[1]) selbst ist Gott, nicht etwa eine Persönlichkeit, welche ordnet. Gott als besonderes Wesen denken, heisst ihn in Sinnlichkeit und Beschränkung herabziehen, denn alle besonderen Wesen sind endliche Dinge.

In seinen Streitschriften hat Fichte diese Gedanken weiter ausgeführt. Es ist bekannt, wie er den Spiess dort umkehrt und seine Ankläger Götzendiener und Atheisten nennt. weil sie an Gott als ein besonderes Wesen glauben. Das Wichtige liegt in seinem Bestreben, an der Unmittelbarkeit des Glaubens festzuhalten und alle Ausgestaltung des Gottesbegriffes durch „Erräsonniren“ zu vermeiden Unmittelbar ist allein die Beziehung der Gottheit auf unser sittliches Bewusstsein. Der Begriff eines besonderen Wesens ist immer erst hieraus erschlossen. Gott als besonderes Sein denken heisst, das Produkt eines Syllogismus zu einer Realität machen und aus ihm dann das, was das Ursprüngliche und Unmittelbare ist, ableiten wollen. Fichtes Gedanken spitzen sich schliesslich notwendig dahin zu: Gott als das Übersinnliche hat überhaupt kein „Sein“ in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes.

Eine Religionsphilosophie, die Gott für absolut gewiss erklärte, und doch von einem Sein Gottes nichts wissen wollte, war nicht allen sofort verständlich. Mit Recht konnte Fichte sagen: „Wer meine Religionslehre verstehen will, der muss das System des transcendentalen Idealismus und den damit unzertrennlich verknüpften

---

[1]) Diese Bezeichnung für den Gott Fichtes findet sich zuerst in der Anfang 1799 erschienenen, sehr verständigen Schrift des Theologieprofessors J. E. Chr. Schmidt: „Nachricht an das ununterrichtete Publikum den Fichteschen Atheismus betreffend“. Es heisst dort, Fichte würde die moralische Weltordnung „in der Sprache unserer Vorfahren . . . wohl ordo ordinans (wenn ich nach der Analogie von natura naturans ein Wort bilden darf genannt haben“. Fichte selbst gebraucht das Wort erst später. Zuerst in dem „Hamburg 1799“ datirten, aber erst 1835 veröffentlichten Aufsatz: Zu „Jacobi an Fichte“ (N. W., III, S. 390). Gedruckt findet sich der Ausdruck zum ersten Mal in dem „Privatschreiben“ aus dem Januar 1800, und zwar nicht wie bei Schmidt als Analogon zu natura naturans, sondern als Gegensatz zu ordo ordinatus (S. W., V, S. 382). — Auf den Begriff des „Thuns ohne Thäter“, der mit dem des ordo ordinans zusammenhängt, gehe ich im Folgenden absichtlich nicht ein, ebenso wie ich auch den Begriff des „reinen Ich“ unberücksichtigt gelassen habe. Beide Begriffe spielen im Atheismusstreit keine erhebliche Rolle mehr, und es kam mir gerade darauf an, zu zeigen, dass auch ohne diese viel umstrittenen und missverstandenen Elemente des Fichteschen Denkens seine erkenntnistheoretischen Grundlagen, wie sie sich seit 1797 immer klarer entwickeln, darzustellen sind.

reinen Moralismus genau kennen und, wie ich glaube, besitzen." Seine Gegner aber waren von dieser Kenntnis weit und von dem Besitze noch weiter entfernt. Wir dürfen uns also eigentlich nicht darüber wundern, dass sie ihn, der Gott das Sein absprach, einen Atheisten nannten.

Versuchen wir den Gedanken Fichtes aus dem Zusammenhange seines Systems zu verstehen. Was es ihm so schwer machte, für seine Religionsphilosophie einen Ausdruck zu finden, der den Anschein von Paradoxie vermied, — und darum allein handelt es sich im Grunde — war der Umstand, dass er sich in einem Punkte zu aller Philosophie vor ihm, die an einem Übersinnlichen festhielt, in bewusstem Gegensatz befand: er verwarf die Voraussetzung, dass es zwei verschiedene Arten des Seins gebe. In Kants theoretischer Philosophie hatte sich die alte Zweiweltentheorie, welche die Realität in ein Sein höheren und geringeren Grades, in eine „an sich" existierende Welt und eine Welt der „Erscheinungen" spaltet, bis auf einen so kleinen Rest verflüchtigt, dass man darüber streiten konnte, ob Kant überhaupt noch an ihr festhalte. Aber dieser Rest erhielt in der praktischen Philosophie wieder eine grosse Bedeutung. Fichte gab dagegen die Seinsspaltung in jeder Hinsicht auf, so dass in den Zeiten des Atheismusstreites sein Denken, das vorher und nachher Wandlungen durchgemacht hat, antimetaphysisch, ja wenn man will, positivistisch ist, so weit es das bei jemand, der Kants transcendentale Analytik verstanden hatte, nur sein konnte. Er lässt „nichts für reell gelten, das sich nicht auf eine innere oder äussere Wahrnehmung gründet".[1]) Der alte metaphysische Gegensatz wird durch den erkenntnistheoretischen Gegensatz des Begrifflichen auf der einen Seite, der unbegreiflichen Welt der Empfindungen auf der andern Seite ersetzt und aufgehoben. „Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen; diese ist das einzige wahre, innere Lebensprinzip."[2]) Also: die unmittelbare Welt der Empfindungen, die früher Erscheinung hiess,

---

[1]) Rückerinnerungen u. s. w., aus dem Anfang des Jahres 1799. S. W., V. S. 340.

[2]) A. a. O., S. 343. Wer Fichtes Philosophie nur aus den üblichen kurzen Darstellungen kennt, wird diese Gedanken mit seiner Vorstellung von ihr nicht vereinbar finden. Fichte selbst behauptet, immer so gedacht zu haben. Doch darauf kommt es hier nicht an. Jedenfalls denkt er in den Zeiten des Atheismusstreites so, und wenn in der Wissenschaftslehre von 1794 sich andere Meinungen finden, so stellen sie nur eine vorübergehende Phase dar, die er bald überwunden hat, und die daher hier nicht mehr von Bedeutung ist.

ist für Fichte zur wahren Realität geworden, und hat auch den Charakter der Irrationalität, den bei Kant das Ding an sich besass; das dagegen, worin man früher die wahre Realität sah, ist jetzt zum blossen Begriff oder Gedankending und damit zugleich zum Rationalen gemacht. Fichte lehrt die Irrationalität der Wirklichkeit.

Wir begreifen, wie schwierig es war, in dieser theoretischen Philosophie einen Gott unterzubringen, den das moralische Bewusstsein verbürgt hatte. Zur Welt der Begriffe darf die Gottheit nicht gerechnet werden, sie ist unmittelbar und irrational, wie die Sinnen- und Empfindungswelt. Aber weil sie übersinnlich ist, so kann von ihr auch nicht gesagt werden, dass sie existiert, denn existieren ist dasselbe wie sinnlich existieren. Etwas drittes jedoch, das weder sinnlich existiert noch Begriff ist, scheint ausgeschlossen, und so sehen wir, ist in der Welt Fichtes für einen seienden Gott, für ein reelles Übersinnliches in der That kein Platz. Während bei Kant die moralische Weltordnung in dem theoretisch leer gelassenen „Ding an sich" eine Unterkunft finden und so zu einer Welt des Seienden über der Sinnenwelt sich gestalten konnte, hatte hier die theoretische Vernunft die Zweiweltentheorie so vollkommen zerstört, dass die praktische Vernunft auch nicht den geringsten Raum mehr vorfand, um dorthinein eine übersinnliche durch den Glauben verbürgte Realität zu retten. Weil die alten Kategorien für das Denken des Übersinnlichen also im erkenntnistheoretischen Interesse zertrümmert waren, so musste das Übersinnliche sozusagen in einer neuen Kategorie gedacht werden, wenn die praktische Philosophie in Harmonie mit der theoretischen bleiben sollte. Auf diese Einheit jedoch kam gerade für Fichte alles an. Er hat es selbst empfunden, dass er bei der Formulierung seiner neuen Gedanken in einen Konflikt mit dem Sprachgebrauch kam, aber es ist auch wirklich nur die sprachliche Wendung, die uns stört, wenn wir hören, der ordo ordinans ist kein Sein, obgleich der Glaube an ihn das Gewisseste ist, was es giebt. Sobald wir daran festhalten, dass Sein für Fichte ausschliesslich sinnliches Sein ist, erscheint im erkenntnistheoretischen Interesse seine paradoxe Formulierung notwendig.

Den engen Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie müssen wir stets im Auge behalten, um diese Gedanken nicht nur zu verstehen, sondern auch in ihrer Bedeutung zu würdigen. Für den religiösen Menschen bleibt vielleicht der Satz, Gott hat kein Sein, immer paradox. Aber wollte Fichte denn Reli-

gion geben? Im Gegenteil, er wird nicht müde, immer von neuem hervorzuheben, dass es sich nicht um die Religion selbst, sondern nur um die Religionsphilosophie handelt, und unter Philosophie versteht er nichts anderes als „Deduzieren". Dieses Deduzieren aber heisst „nicht irgend etwas neues in die Gemüter der Menschen bringen." „Für den Unphilosophen — und im Leben sind wir notwendig alle Unphilosophen — ist etwas da und bleibt da." „Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesamten Systeme unseres Denkens abzuleiten, den Ort desselben in jenem notwendigen Systeme aufzuzeigen." „An der Religion wird durch meine Philosophie nichts geändert, und so gewiss durch sie etwas geändert würde, wäre meine Philosophie falsch". „Ich habe es mit der Ableitung (Deduktion) jener Religion aus dem Wesen der Vernunft zu thun, und zwar lediglich in wissenschaftlicher Absicht." Da nun Religion nicht Wissenschaft ist, so muss alles, was an der Religion Wissenschaft zu sein vorgiebt, „gänzlich vernichtet werden als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinst", und es bleibt für die Religionsphilosophie lediglich „jener Ort des religiösen Glaubens, jenes Etwas im Systeme des notwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschliesst." Diese Sätze[1]) machen die Absicht und den Sinn der Untersuchung vollkommen klar.

Wir können das auch so ausdrücken: Fichte will nicht die Religion beschreiben und noch weniger sie schaffen, sondern lediglich feststellen, was an ihr auch einer wissenschaftlichen Kritik Stand hält. Das widerspricht der Ablehnung jedes Beweises für die Religion nicht. Beweis ist im Sinne des „Erräsonnirens" zu nehmen, und die Religion selbst kann nicht bewiesen werden. Die Religionsphilosophie aber kann sich doch immer nur an den Intellekt wenden, denn für ihn allein sind ja, wie Fichte selbst hervorgehoben hat,[2]) ihre Probleme vorhanden. Was aber für den Intellekt als notwendig abgeleitet werden soll, können nur die intellektualistischen Elemente des religiösen Lebens sein. Diese unumgängliche Beschränkung der Aufgabe müssen wir verstehen. Wenn nur das festzustellen ist, dessen Anerkennung auch die Philosophie sich nicht zu entziehen vermag, und wenn zu einer übersinnlichen Realität vorzudringen, der Philosophie überhaupt versagt ist, dann kann auch der philosophische Gottesbegriff sich nur als der einer

[1]) Vergl. S. W., V., S. 385—387.

[2]) Vergl. oben S. 142.

übersinnlichen Ordnung und nicht als der einer übersinnlichen Realität ergeben. So unbefriedigend das im religiösen Interesse sein mag, so wichtig ist es im Interesse der Wissenschaft, dass überhaupt irgend etwas Übersinnliches sich als notwendig ableiten läfst.

Vielleicht kann man das Eigentümliche der Fichteschen Gedanken und die Bedeutung, die sie trotz ihrer Paradoxie haben, auch so angeben: Kant begriff das Wesen der Wissenschaft, ohne dabei die Voraussetzung zu machen, dafs nach einer Welt von Dingen an sich unsere Urteile sich zu richten hätten. Der Gegenstand der Erkenntnis hört also auf, eine absolute Realität zu sein. Er wird vielmehr zu einer „Regel" der Vorstellungsverknüpfung, und diese Regel genügt vollkommen, um dem Erkennen die Objektivität zu geben, die früher von Dingen an sich abhängig gemacht wurde. Ganz analog verfährt Fichtes Religionsphilosophie. Der Gegenstand des Glaubens ist für ihn ebenso wenig ein absolutes Sein, wie der Gegenstand der Erkenntnis es für Kant ist. Wie bei Kant die Realität durch eine Regel, so wird sie bei Fichte durch die Ordnung ersetzt, ein Begriff, der mit dem der Regel auch das gemeinsam hat, dass er aus der Kategorie des Seins in die des Sollens führt. Ebenso wie die Regel dem Erkennen, so soll die Ordnung dem Glauben den „Gegenstand" und die „Objektivität" verleihen.

Selbstverständlich ist dieser Vergleich nicht in jeder Hinsicht durchzuführen, aber noch eines haben die beiden Theorien gemeinsam. Für den Mann der empirischen Wissenschaft wird die Erkenntnistheorie Kants vielleicht immer etwas Paradoxes behalten, weil es ihm auf den Inhalt des Erkennens ankommt, und er daher die Objektivität nicht von einer Regel, sondern von dem seienden Stoff herleiten will. Ebenso ist dem religiösen Menschen die inhaltliche Ausgestaltung des Gegenstandes seines Glaubens die Hauptsache, und mit einer Ordnung als Gegenstand weifs er nichts anzufangen. Aber wie sich schliefslich doch die transcendentale Erkenntnistheorie nicht nur mit der empirischen Wissenschaft verträgt, sondern, richtig verstanden, sie begründet, so wird sich auch die transcendentale Religionstheorie zum religiösen Leben verhalten. Man mufs nur so wenig, wie man von der Erkenntnistheorie verlangt, dafs sie den Inhalt der Wissenschaft geben soll, von der Religionsphilosophie den Inhalt des religiösen Lebens fordern.

Gewifs hat Fichte das letzte Wort über Religion im Atheismusstreite noch nicht gesprochen. Seine eigenen Gedanken erhielten

ja wenige Jahre später eine Gestalt, die viele als gleichbedeutend mit einem prinzipiellen Verlassen des hier angegebenen Standpunktes betrachten, und in der sie jedenfalls über die Beschränkung, die er sich hier auferlegt hat, weit hinausgehen. Das hebt jedoch den Wert seines früheren Standpunktes nicht auf. Nicht das letzte, wohl aber das erste Wort über Religion, das die Philosophie zu sagen hat, ist hier gesagt, und dieses Wort sollen wir stehen lassen: Der Glaube an eine übersinnliche Weltordnung ist das Gewisseste, was es giebt; das religiöse Leben hat im System der Philosophie seinen absolut sicheren „Ort". Was weiter über die Ordnung zu sagen sein wird und gesagt worden ist, kann nicht eine Verwerfung, sondern lediglich eine Ergänzung dieser Gedanken sein.

2. Religion und Metaphysik.

Worin aber ist die Ergänzung zu suchen? Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage liegt mir hier natürlich fern, aber wieder legt der Zusammenhang mit Ansichten der Gegenwart wenigstens eine Andeutung nahe.

Viele werden heute noch den Abschluss der Religionsphilosophie in einer Metaphysik erblicken, und wenn sie hierunter eine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes verstehen und sie zu geben imstande sind, so haben sie Recht. Aber eine *solche* Metaphysik kommt hier für uns nicht in Frage. Wir bleiben bei dem Verhältnis Fichtes zu Kant, und dass Kant Metaphysik, d. h. Erkenntnis des Übersinnlichen im strengen Sinne als Wissenschaft hat gelten lassen, wird wohl niemand behaupten. Trotzdem ist heute die Meinung verbreitet, dass gerade auf dem Boden des Kantischen Denkens die Religionsphilosophie viel mehr geben könne, als Fichte im Atheismusstreit gegeben hat, und wir wollen daher die bereits früher behandelte Auffassung Kants jetzt auch in Bezug auf den Gegenstand des religiösen Glaubens mit dem Standpunkt Fichtes vergleichen.

Kant, so hören wir, hat nicht nur sein Leben lang an einer Metaphysik festgehalten, sondern ist darin auch heute noch vorbildlich. Der „blosse" Glaube soll uns zu einer übersinnlichen Realität führen, und diese auch im einzelnen soweit bestimmen können, dass dadurch eine Versöhnung von Wissen und Religion erreicht wird. Man beansprucht für den Willen also nicht nur das Recht, den Glauben an ein über alle Sinnen- und Verstandeswelt hinausweisendes Göttliches zu begründen, sondern auch eine positive Metaphysik des Übersinnlichen auf ihn zu bauen.

Auch hier fragen wir weniger nach Kants Meinung, als danach, welche Elemente seines Denkens wir hervorheben müssen, um seine Philosophie in fruchtbarer Weise weiterzubilden. Vergleichen wir nun Fichtes Gedanken mit der modernen Kantinterpretation, die Kopf und Herz koordinieren und den Intellekt durch den Willen überwinden will, so finden wir die Rollen eigentümlich vertauscht. Die Denker, die für ihren Glauben eingestandenermassen nur ein sehr ungewisses Gewissheitsprinzip besitzen, meinen doch damit ein Bild der übersinnlichen Realität entwerfen zu können. Fichte dagegen, der sich ein Prinzip absoluter höchster Gewissheit für das Übersinnliche erarbeitet hat, macht mit äusserster Vorsicht bei der unmittelbar gewissen übersinnlichen Weltordnung Halt. Er hat gezeigt, dass eine zwingende Notwendigkeit uns über uns hinaus zum Übersinnlichen weist. Über dies Übersinnliche dagegen zu grübeln und es auszustaffieren mit Prädikaten, die doch immer nur der Sinnenwelt entnommen sind, erscheint ihm ganz wertlos.

Wer hier mehr geleistet hat, das bedarf keiner langen Erörterung. Eine Metaphysik, die auf Wünschen des Herzens beruht, mag interessant sein, wenn sie der Ausdruck einer grossen Persönlichkeit ist, wird sie aber direkt als Aufgabe der Philosophie bezeichnet, so kann das nur zu unerträglichen Halbheiten führen und Zweifel gegen den Wert philosophischer Bemühungen überhaupt hervorrufen. Das Hypothetische und Ungewisse, das ihr notwendig anhaftet, macht diese Metaphysik wertlos für den religiösen Menschen, denn dem ist es nie um „blossen“ Glauben, sondern um Glauben als absolute Gewissheit zu thun.[1]) Wie aber ein wissenschaftlicher Mensch sich mit ihr zufrieden geben kann, ist erst recht nicht zu begreifen, da er vollends nicht auf blossen Glauben, sondern allein auf Wissen ausgehen darf. Gerade für eine Philosophie, die gegen den Naturalismus ankämpfen will, kommt es viel mehr auf die absolute Gewissheit irgend eines Übersinnlichen überhaupt, als auf die hypothetische Ausgestaltung seines Inhaltes an. Ist der Naturalismus nur einmal im Prinzip so durchbrochen, dass über seine Unhaltbarkeit auch nicht der geringste theoretische Zweifel mehr besteht, so ist damit die Hauptsache gethan, und in der Überwindung des Naturalismus, die auf der Fichteschen, d. h. wissenschaftlichen Überwindung des Intellektualismus beruht, werden wir daher eine Leistung

---

[1]) Dass alles Hypothetische auch nicht „die Spur einer Ähnlichkeit mit dem, was der religiöse Mensch Glauben heisst“, besitzt, hat Theobald Ziegler in seiner Rektoratsrede über „Glauben und Wissen“ vortrefflich dargelegt.

erblicken müssen, die für die Religionsphilosophie viel bedeutender ist, als alle Metaphysik des Übersinnlichen, die auf dem in der Wissenschaft total unbrauchbaren Grunde von Wünschen des Herzens beruht.

Aber, wie bereits gesagt, das religiöse Gefühl wird sich vermutlich gegen einen Gott, der nicht „sein“ soll, immer sträuben, es wird mit dem Inbegriff der höchsten Werte, die es kennt, auch den Begriff der Realität verbinden wollen, und das ist zweifellos sein gutes Recht. Wir werden daher sagen müssen, dass Fichtes Denken in der That doch der Ergänzung bedarf. Die Religionsphilosophie hat sich bei ihm zu einer Erkenntnislehre der Religion gestaltet, und so sicher die Religion nicht nur aus intellektuellen Elementen besteht, sondern ihren Schwerpunkt im Gefühls- und Willensleben hat, ebenso sicher ist durch diese Religionsphilosophie der Begriff der Religion nicht erschöpfend dargestellt. Das hat Fichte besonders in der Appellation nicht genügend berücksichtigt, wenn er den Glauben an Gott als eine Realität Götzendienst nennt.[1]) Auch wenn die Religionsphilosophie nur den „Ort“ anzugeben vermag für das religiöse Leben, und eine weitere Ausgestaltung des Gottesbegriffes ihr versagt ist, so hat doch das nichtwissenschaftliche religiöse Leben selbst unzweifelhaft das Recht, sich an diesem philosophischen „Orte“ ungehindert und frei zu entfalten, und die Philosophie kann ihm keine Vorschriften darüber machen, wie es dies thun soll. Sie vermag mit ihren Begriffen, die eben Begriffe bleiben, für sich allein nichts zu bieten, womit der lebendige Mensch leben kann, und muss daher anerkennen, dass, wenn aus der Religionsphilosophie Religion werden soll, ein Überschreiten ihrer Grenzen geradezu notwendig ist. So wird ihr schliesslich die Rolle eines Wächters nach zwei Seiten hin zufallen. Sie wird nicht nur jede Religion, die als Wissenschaft auftritt, zurückweisen, sondern auch das alogische religiöse Leben vor dem Übereifer jener Intellektualisten schützen, die überall nur Schwärmerei erblicken, wo ein wissenschaftlicher Beweis oder unmittelbare logische Evidenz den Überzeugungen fehlt, und sie wird so verstehen lehren, dass Religion zwar nicht Wissenschaft, aber auch nicht Schwärmerei ist, sondern eine ganz eigene Art des Lebens, die ihre eigenen Rechte hat.

Aber müssen wir dann nicht noch weiter gehen? Wenn die Philosophie zugiebt, dass sie nicht alles begreifen kann und z. B.

---

[1]) Das Wichtige in diesen Gedanken ist übrigens der Antieudämonismus, auf den ich hier nicht eingehen kann.

nicht zu erklären vermag, wie mit dem guten Willen die geforderte Möglichkeit einer Realisierung des objektiv Guten denn nun eigentlich in Wirklichkeit zusammenhängt, muss sie dann nicht auf einen Abschluss unserer Überzeugungen durch das religiöse Leben als auf eine notwendige Aufgabe hinweisen, damit so die von der Wissenschaft niemals auszufüllende Kluft überbrückt wird? Bringt man nun aber solche religiösen Überzeugungen auf einen erkenntnisartigen Ausdruck, was sich schwer vermeiden lässt, so nehmen sie doch notwendig die Form einer Metaphysik an, und wird einer solchen religiösen Metaphysik, so lange sie daran festhält, dass sie nicht Philosophie sondern Religion ist, nicht schliesslich auch die Philosophie sich unterordnen und somit dem Willen und dem Gefühl auch in dem Sinne sein Recht einräumen, in dem sein Einfluss auf unsere Überzeugungen als Thatsache nachgewiesen werden kann? Die Philosophie bliebe dann auf die Aufzeigung der Lücken in unserem Wissen beschränkt. Sie ginge für sich nirgends zu Annahmen über, zu deren Anerkennung sie den Intellekt nicht zwingen kann, und behauptete daher niemals eine übersinnliche Realität, aber wenn das religiöse Leben der Vorstellung solcher Realität in Form einer Metaphysik zu bedürfen erklärt, kann sie dagegen etwas sagen?

Das sind schwierige Fragen, die sich nicht mit einem Wort erledigen lassen, aber darauf wird man doch vielleicht hinweisen dürfen, dafs wohl die Zeiten im wesentlichen vorüber sind, in denen das religiöse Fühlen geneigt war, nach Formen zu suchen, die sich notwendig als Metaphysik darstellen, und dafs wir es auch wünschen müssen, es würde recht wenig solche religiöse Metaphysik getrieben. Metaphysische Überzeugungen nehmen, sobald der Mensch sie in Urteilen ausspricht, immer die Form auch einer wissenschaftlichen Metaphysik an, und dadurch gerät dann die Religion so leicht in jene gefährliche Verwandtschaft mit den Theorien, die ein wissenschaftliches Verständnis der Welt anstreben. Eine Trennung der Religion von jeder Metaphysik liegt also entschieden im religiösen Interesse, weil die Religion in jeder Form, die auch nur äufserlich das Gepräge einer Wissenschaft trägt, immer den schärfsten Widerspruch der theoretischen Menschen erregen wird, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis des Übersinnlichen nicht nur eine unlösbare Aufgabe, sondern sogar in dem Bedürfnis nach ihrer Lösung das Produkt einer falschen Fragestellung erblicken. Damit aber kämen wir im wesentlichen doch wieder dem Standpunkt Fichtes im Atheismusstreit recht nahe.

Eine andere Überlegung mufs uns ebenfalls von der religiösen Metaphysik entfernen. Die Hauptsache bei aller Religion ist doch schliefslich, dafs wir zu der übersinnlichen Weltordnung, zu der die Philosophie mit zwingender Notwendigkeit uns führt, auch in ein persönliches Verhältnis zu kommen vermögen. Eine Religion aber, die ihren Inhalt sich durch Aufbau einer Metaphysik verschafft, giebt diese Möglichkeit nie, denn alle Metaphysik besteht in allgemeinen Begriffen, und zum Allgemeinen können wir ein persönliches Verhältnis nicht gewinnen. Der allgemeine Rahmen der Metaphysik wird daher immer erst gefüllt sein müssen durch die Überlieferungen einer historischen Religion, und wenn wir diese haben, ist dann eine Religionsmetaphysik nicht vielleicht ganz überflüssig? Unser Denken, das nach logischer Gewifsheit strebt, befriedigt sie nicht, unser religiöses Fühlen aber bringt sie wegen ihrer formalen Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Philosophie leicht in Verwirrung, als sei der religiöse Glaube so hypothetisch, wie seine Metaphysik es vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist. Es scheint also, als würde das religiöse Fühlen, das in seinem Reich sich frei weifs und diese Freiheit auf wissenschaftliche Beweise stützen kann, sich am besten halten an eine besondere historische Gestaltung, an das Leben eines grofsen Menschen, eines „religiösen Genies", das einmal in seiner Persönlichkeit eine vorbildliche Ausprägung gefunden hat für sein konkretes Verhältnis zu Gott. Geben wir den Versuch auf, die Gottheit unter irgend einen wissenschaftlichen oder religiösen Allgemeinbegriff zu bringen, so fassen wir um so sicherer im Geschichtlichen, d. h. im Individuellen und Besonderen ihr „lebendiges Kleid" und haben an ihm die Realität, deren wir als religiöse Menschen bedürfen.

Auch Gedanken dieser Art liegen schliefslich Fichte nicht so absolut ferne, wie man nach dem etwas geringschätzigen Tone, in dem er oft vom „Historischen" spricht, vielleicht glauben sollte, und damit will ich nicht nur auf die Thatsache hinweisen, dafs er selbst sein Leben lang fest auf dem Boden des positiven historischen Christentums gestanden hat, sondern ich meine damit gewisse nicht genug beobachtete Elemente in seiner Philosophie. Unter diesen habe ich jedoch wiederum nicht so sehr die grofsartige Ausgestaltung des Entwicklungsgedankens im Auge, die Fichte zu den ersten Vertretern einer geschichtlichen Weltanschauung macht, als vielmehr einige Ansätze zur Bestimmung des Historischen in seiner allgemeinsten, einfachsten und oft übersehenen Bedeutung. Für das Problem der Religionsphilosophie

freilich hat er diese Ansätze nicht ausgeführt. Da brachte sein Bedürfnis nach Verlebendigung seines Gottesbegriffes ihn sogar dazu, die im Atheismusstreit so sorgfältig gezogenen Grenzen zwischen Religion und Spekulation wieder zu verwischen. Aber auf die Bedeutung, die das Bestimmte und Besondere, und das ist das Historische in seiner umfassendsten Gestalt, für das sittliche Leben besitzt, weist er auch im Atheismusstreite hin. „Dem Menschen im wirklichen Leben kann das Pflichtgebot nie überhaupt, sondern immer nur in konkreter Willensbestimmung erscheinen“, heisst es in den Rückerinnerungen,[1]) und in der Schrift über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung wird die Bedeutung der „Schranken“, d. h. der irrationalen unmittelbaren Empfindungswelt oder der empirischen Wirklichkeit dahin angegeben, dafs sie die „bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge“ seien. Setzen wir das Historische im weitesten Sinne diesen „Schranken“, d. h. der irrationalen Welt des Bestimmten und Besonderen gleich, so wird das Geschichtliche „die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst“.

Hier scheint mir der entscheidende Punkt für die Würdigung des Geschichtlichen getroffen, und von hier führt dann ein direkter Weg zu jener Anerkennung des Historischen als des Einmaligen, Irrationalen in seiner Bedeutung gegenüber dem Allgemeinen und Begrifflichen, die in späteren Schriften Fichtes immer klarer hervortritt, besonders wenn er in den „Reden an die deutsche Nation“ ein Volk in seinen nationalen, also historischen Eigentümlichkeiten begreift als stehend „unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen“, wenn er an der Nation das „Mehr der Bildlichkeit“ zu schätzen weiss, „das mit dem Mehr der unbildlichen Ursprünglichkeit in der Erscheinung unmittelbar verschmilzt“, oder endlich erklärt: „die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelheit im Grofsen und Ganzen, an Völkern, darzustellen.“[2])
Wir können danach den bekannten Satz Fichtes auch so betonen: „Die Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht“, und jedenfalls sehen wir, dass mit den Grundprinzipien der Fichteschen Philosophie auch der Gedanke einer historischen Religion als der in ihrer Be-

[1]) S. W., V., S. 362.
[2]) S. W., Bd. VII, S. 381, 382 u. 467.

sonderheit notwendigen Ausgestaltung des unfassbaren göttlichen Lebens durchaus nicht unvereinbar ist.

Dies möge genügen, um zu zeigen, inwiefern Fichte gerade durch seine im Atheismusstreit entwickelten Gedanken für uns heute noch mehr als ein bloss historisches Interesse hat. Vieles, was die Wissenschaftslehre von 1794 ungeniefsbar und vieldeutig macht, hat er in diesen Zeiten überwunden. Das gewaltsame Konstruieren tritt in den Hintergrund, zu keiner andern Zeit steht er dem von aller „Verliebtheit" in die Metaphysik befreiten „Kriticismus" Kants so nahe. Und anderseits sind die Schriften aus diesen Jahren noch frei von den neuen Elementen, die später hervortreten und zu einem restlosen Aufgehen in den Kriticismus nicht gebracht worden sind. Die spätere Zeit ist reich in der Anwendung seiner Ideen auf die Probleme der Geschichte, des Staates, der Gesellschaft, der Nationalität; die erkenntnistheoretischen und die damit unmittelbar zusammenhängenden religionsphilosophischen Sätze, d. h. die tiefsten Grundlagen seines Denkens werden nirgends klarer entwickelt. Wer Fichtes theoretische Philosophie auf ihrem Höhepunkt kennen lernen will, wird sich daher vor allem an seine Schriften aus den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts halten müssen, und kennen sollte eine Zeit, die sich so viel mit Kant beschäftigt, diesen grössten aller „Kantianer" doch jedenfalls.

Der Streit um das Ding an sich

und seine Erneuerung im sozialistischen Lager.

Von Franz Staudinger.

Ein altes Gespenst geht wieder um, das man schon zuweilen gebannt glaubte. Das „Ding an sich“, das jenseits der Erscheinung unerkennbar zu thronen pflegt, tritt wieder, gleich der weissen Frau im Hohenzollernschloss, in Erscheinung. Und diese Erscheinung des Dinges an sich findet heute statt in sozialistischen, bezw. marxistischen Kreisen. Ob Heil oder Unheil verkündend, das muss die Zukunft lehren; vorläufig hat es nur Streit erregt.

In diesem Streite stand auf der einen Seite der strenge Materialist alter Observanz Georg Plechanow, bekannt durch seine „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, worin er scharfe Ausfälle gegen die Kantianer, besonders gegen F. A. Lange gemacht hat, und auf der anderen Seite standen Eduard Bernstein sowie Dr. Konrad Schmidt, die bei Kant eine Vertiefung ihrer Philosophie zu finden hoffen.[1])

Das Problem, das hier in Frage steht, ist von Plechanow dahin entwickelt worden, dass Kant sich widerspreche, indem er einerseits richtig die Dinge an sich als Ursache unserer Empfindungen ansehe, andererseits aber behaupte, dass die Kategorie der Kausalität

---

[1]) Die einschlägigen Arbeiten sind:

Georg Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Stuttgart. 1896.

Konrad Schmidt: Kritik zu vorgenanntem Buch im „Sozialistischen Akademiker“. 1896. Juli- und Augustheft.

K. Schmidt: Über Kronenbergs Buch: Kant, sein Leben und seine Lehre. Vorwärts, 17. Okt. 1897. 3. Beil.

Eduard Bernstein: Das realistische und ideologische Element im Sozialismus: „Die Neue Zeit“, Stuttgart 1897/98. Heft 34 u. 39.

G. Plechanow: Bernstein und der Materialismus. Ebenda: Heft 44.

G. Plechanow: Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedr. Engels Ebenda, 1898/99. Heft 5.

K. Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanow. Ebenda No. 11.

G. Plechanow: Materialismus oder Kantianismus. Ebenda, No. 19 u. 20.

Dr. Ch. Schitlowsky: Die Polemik Plechanow contra Stern und Konrad Schmidt. „Sozialistische Monatshefte“, 1899, Juni u. Juli.

auf die Dinge an sich nicht anwendbar sei.[1]) Konrad Schmidt dagegen, dem Bernstein den Austrag des Streits zuschiebt, vertritt den Gedanken, dass Kants Lehre wesentlich eine Theorie der Erfahrung sei, innerhalb deren überall streng kausale Verknüpfung der Erscheinungen stattfinde. Dieser Gedanke, den man auch Materialismus nennen könnte, sei aber grundverschieden von dem metaphysischen Materialismus, der „die Elemente der Erscheinungen für Dinge an sich erklärt."[2])

Es ist nicht zweifelhaft, dass hier beide Streiter aneinander vorbeireden. Was Plechanow betont wissen will, lässt Konrad Schmidt völlig kalt, und umgekehrt kennt Plechanow nicht die Probleme, welche Kant zu der Trennung des Dings an sich von den Erscheinungen geführt haben und notwendig führen mussten. Er bäumt sich mit der Vehemenz und den Waffen des common sense gegen eine Schlussfolgerung, deren Prämissen er nicht erfasst hat. Darum kann er natürlich auch bei seinem Gegner auf kein Verständnis desjenigen Einwands hoffen, der ihm am Herzen liegt, und den wir allerdings als sehr berechtigt, wenn auch als falsch gefasst, erkennen müssen.

So steht der Sachverhalt; — aber nicht etwa bloss in sozialistischen Kreisen. Der zwischen genannten Sozialisten ausgebrochene Streit spiegelt nur den Zustand wieder, in dem sich das Erkenntnisproblem noch heute überhaupt befindet. Die einen, auf dem Boden der Empirie und Psychologie stehend, verkennen die erkenntnistheoretische Hauptleistung Kants, die anderen, zum Verständnis dieser Errungenschaft vorgedrungen, vergessen darüber, eine empfindliche Lücke zu beachten, die Kant nicht nur offen gelassen hat, was nichts geschadet hätte, sondern die er durch eine widerspruchsvolle Annahme zu schliessen suchte. Infolge dieses Lösungsversuchs von Kant selbst muss das „Ding an sich" immer wieder als Gespenst erscheinen und Verwirrung stiften.

Wir wollen den Versuch machen, diesen armen, irren Geist zur Ruhe im Orkus zu bringen. Dazu ist es nötig, dass wir uns kurz die wesentlichsten Erkenntnisfragen vor Augen führen, die bis zu Kant die Denker beschäftigt haben, sodann die wertvolle Entdeckung Kants skizzieren, drittens das Problem offen legen, das auch hiernach noch zu lösen bleibt, und endlich den Weg, der zu dessen Lösung führen möchte, andeuten.

---

[1]) N. Z. 1898/99, Heft 5, S. 136.

[2]) N. Z. a. a. O., No. 11, S. 326.

Das geschichtlich erste Problem, welches die Philosophie beschäftigt hat, ist die Frage: Was ist das eigentliche Sein in dem Wechsel der Erscheinungen. Dem zum Selbstbewusstsein erwachenden Denken wohnt ja der Drang inne, in dem Vielen und Wechselnden Einheit zu suchen. Und diese Einheit fand z. B. ein Thales im Wasser, ein Anaximenes im Apeiron, ein Parmenides in der den Raum erfüllenden einheitlichen und ewigen Kugel etc. etc. Diese Nachforschung nach der sachlichen Grundlage des Seins wird heute, mit Ausnahme von einigen Metaphysikern, nicht mehr von den Philosophen betrieben. Die Naturwissenschaft, insbesondere Physik und Chemie, sind an deren Stelle getreten und forschen auf Grund ihrer allmählich immer sichereren Methoden nach dem einheitlichen Zusammenhange dessen, was ist.

Allein indem man jene Forschung nach dem Seienden betrieb, musste naturgemäss eine zweite Frage auftreten: Wodurch erkennen wir? Welches sind die Erkenntnismittel, durch die wir dem Seienden beizukommen, es in unsere Erkenntnis aufzunehmen vermögen? Diese Frage liegt schon der Eleatischen Philosophie zu Grunde. Wenn Parmenides das als ewige Kugel vorhandne Seiende für das Denkbare und das Denkbare für wirklich erklärt, dem wechselnden Sinnenschein aber keine Wahrheit zugesteht, so hat er bereits den Schritt über die blosse Erforschung des Seins hinaus gethan und Erkenntniskritik geübt. Er hat die Erkenntnismittel bereits in Sinneswahrnehmungen und Gedanken getrennt, und unter Abweisung der ersteren für das Denken als allein adäquates Erkenntnismittel Partei ergriffen. Und umgekehrt liegt, wenn auch minder deutlich, der Heraklitischen Lehre vom ewigen Flusse der Gedanke von der massgebenden Bedeutung der den ewigen Wechsel vor Augen führenden Sinneswahrnehmungen zu Grunde, ein Gedanke, der bei Protagoras und seinen Schülern auf die Spitze getrieben wird. Die Objektivität der Dinge geht hier in der Subjektivität der Erscheinungen auf. Unsere modernen „Positivisten" kommen so ziemlich zu dieser Anschauung zurück.

Auf diesem Boden der ständigen Vermengung von Erforschung des Seienden und Kritik der Erkenntnismittel bewegt sich die Philosophie bis auf Kant. Als charakteristisch in dieser Denkentwicklung sei die Aufstellung Lockes hervorgehoben. Ohne weiteres gleitet dieser von der Trennung der Erkenntnismittel in Sensation und Reflexion hinüber zu dem Unterschiede der sekundären Eigenschaften der Dinge, der Töne, Farben etc.,

die keinem existierenden Dinge ähnlich sind, und der primären Eigenschaften, Grösse, Zahl, Gestalt, die in den Körpern selber wahrgenommen werden. Eine kritische Untersuchung der Befugnis der Erkenntnismittel zu solchen Feststellungen fehlt.

Ein wirklicher Fortschritt war erst möglich, als man lernte, grundsätzlich zu fragen, ob nicht selbst diejenigen Begriffe, die man ohne weiteres zu wirklichen oder scheinbaren Eigenschaften der Dinge gemacht hatte, zunächst einmal selbst als Erkenntnismittel zu betrachten, und auf ihre Bedeutung in dieser Hinsicht zu untersuchen seien. Denn alle Vorstellungen, durch welche wir Objekte erkennen, sind, sofern sie das leisten, Mittel zur Erkenntnis.

Diese, bekanntlich auf David Humes Forschungen ruhende Problemstellung und sodann die Feststellung der zur Konstruktion der Erfahrung notwendigen Erkenntnismittel ist die grundlegende Leistung Kants. Darin allein besteht die Kopernikanische Bedeutung seiner Lehre. Er selbst stellt diese freilich in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik anders dar: „Wenn die Anschauung [oder der Begriff] sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori davon etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, [bezw. nach den Regeln des Verstandes, die ich „in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, a priori voraussetzen muss"], so kann ich mir diese Möglichkeit sehr wohl vorstellen".[1]) In dieser Darstellung fliessen somit zwei verschiedene Gesichtspunkte zusammen, erstens die Untersuchung der Erkenntnismittel, der Anschauungsformen und Verstandesbegriffe, sofern sie als Erkenntnismittel bei der Bildung der Erfahrung fungieren, zweitens die Voraussetzung, dass diese Erkenntnismittel nichts als „Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens" und Regeln des Verstandes in uns sind. Das heisst aber: Die erkenntniskritische Frage nach der Funktion der Erkenntnismittel fliesst bei Kant zwar nicht mit der alten Frage nach dem Sein, aber doch ohne weiteres mit der sorgsam davon zu trennenden Frage nach der Herkunft dieser Erkenntnismittel zusammen.

Dies lässt sich an dem Begriffe des a priori leicht deutlich machen. Die erkenntniskritische Bedeutung des a priori liegt ganz einfach in den folgenden beiden Thatsachen beschlossen.

---

[1]) Krit. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 18.

Erstens: Ich kann keine Vorstellungen haben ausser in zeitlicher Folge; ich kann keine Gegenstände vorstellen ausser im Raum; ich kann keine Veränderungen dieser Gegenstände vorstellen, ausser mittelst des Begriffs der Ursache u. s. w. Raum, Zeit, Kausalität etc. liegen also all meinem besonderen Erkennen zu Grunde, sie sind notwendige Grundlagen aller Erfahrung. Das heisst: Während sich z. B. der Begriff eines Vulkans, einer Sonnenfinsternis, einer Tiergattung erst nach Aufbau des Weltbildes und nach Erkenntnis vieler Einzelheiten der Erfahrung herausstellt, kann die Erfahrung selbst, der Aufbau des Weltbildes im einzelnen wie im ganzen gar nicht ohne Anwendung der apriorischen Formen zu stande kommen.

Zweitens: Von allen nach der Erfahrung gebildeten, bezw. aus der Erfahrung geschöpften Begriffen kann ich niemals bindende Schlüsse auf weitere Erfahrung ziehen. Ich kann daraus, dass heute Vulkane speien, niemals folgern, dass sie immer speien werden und kann daraus, dass mir heute ein bestimmter Knochenbau für eine Tierart charakteristisch erscheint, niemals mit Bestimmtheit schliessen, es könne nicht etwa eine andere, mir unbekannte Tierart denselben Knochenbau besessen haben. Ganz anders ist dies bei Schlüssen, die auf Grund der apriorischen Formen gezogen werden. Da kann ich, wenn ich einmal bewiesen habe, dass $\frac{a\ h}{2}$ den Inhalt des Dreiecks ausmacht, nicht im mindesten zweifeln, dass dieser Satz für jedes mir vorkommende Dreieck gilt; und wenn ich $r^2\pi$ als Formel des Kreises bestimmt habe, so bin ich ausser Zweifel, dass diese Formel für keine andere Figur gilt. Dieser Geltungswert charakterisiert das a priori und macht seine wissenschaftliche Bedeutung aus.

Diesem Geltungswert aber steht der Empirist ratlos gegenüber. „Warum ist in manchen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollständigen Induktion hinreichend, während in anderen Fällen Myriaden übereinstimmender Fälle ohne eine einzige bekannte oder nur vermutete Ausnahme einen so kleinen Schritt zur Festsetzung eines allgemeinen Urteils thun?“ So fragt J. St. Mill; und er hat keine Ahnung davon, dass die Antwort auf diese Frage mehr als ein halbes Jahrhundert vor ihm bereits gegeben worden ist. Er meint: „Wer diese Frage beantworten kann, versteht mehr von der Philosophie der Logik, als der erste Weise des Altertums; er hätte das grosse Problem der Induktion gelöst.“[1]) Das muss ja wohl sein, dass

[1]) System der deduktiven und induktiven Logik, übers. v. Schiel. 3. deutsche Aufl. I, S. 371.

Kant von dieser Frage mehr verstanden hat, als der erste Weise des Altertums, denn jedenfalls hat er sie gelöst.

Da diese Seite der Kantischen Philosophie über empirischen und psychologischen Einzelerwägungen noch immer von vielen verkannt wird, so sei die Art, wie sich unsere Erfahrung konstituiert, an ein paar elementaren Beispielen illustriert. Wir haben z. B. die Wahrnehmung einer Orange. Woraus besteht diese? Aus einer Summe von Gesichts- und ev. Tast- und Geruchsempfindungen, denen sich wohl Erinnerungen von Geschmacksempfindungen zugesellen mögen. Aber es ist nicht die einfache Summe dieser Empfindungen, sondern der an einer bestimmten Raumstelle vorgestellte Komplex derselben, der die Wahrnehmung ausmacht. Und diesen Komplex stellen wir, ebendamit, dass wir ihn wahrnehmen, als ein materielles Etwas, als eine Substanz vor. Substanz! Die sehen und fühlen und schmecken wir nicht; was wir sehen und fühlen und schmecken, sind sinnliche Empfindungen. Aber wir haben keine Wahl; wir müssen diesen Empfindungen jenen Gedanken einer Substanz unterlegen, und erst damit, dass wir dies thun, nehmen wir die Orange als Ding wahr. Thäten wir es nicht, so würde sie uns als ein Sinnentrug erscheinen. In dieser Thatsache, dass wir nur da, wo wir den Substanzgedanken zufügen, von Dingen reden können, oder, umgekehrt ausgedrückt, dass wir nur dann wirkliche Dinge wahrnehmen, wenn der Substanzgedanke untergelegt ist, liegt die Bedeutung des Substanzgedankens als Erkenntnismittels und zwar als eines für alle dingliche Wahrnehmung notwendigen Erkenntnismittels. Die besondere Frage, unter welchen besonderen Umständen wir den Substanzgedanken zuthun, unter welch anderen Umständen wir von Sinnentrug reden, berührt obige Frage nicht; das ist eine Frage der Einzelforschung.

Die Entdeckung Kants, dass erst der zutretende Gedanke eine Wahrnehmung zur objektiven Wahrnehmung mache, ist jedoch nicht bloss „transcendental“ d. h. als notwendige Voraussetzung möglicher Erfahrung zu erweisen; man kann die Probe bei einiger Aufmerksamkeit selber machen, nicht bloss in Bezug auf den Substanzgedanken, sondern auch in anderen Fällen, bei wahren wie bei irrtümlichen Wahrnehmungen; ja man kann das Experiment willkürlich machen. Bekanntlich nimmt man oft wahr, dass der eigne Zug abfährt, während der neben uns stehende stille steht, und muss nach einem Blick auf die übrige Umgebung den Sachverhalt umgekehrt denken. Aber sobald diese Korrektur in Gedanken da ist, ist auch

meist die Wahrnehmung selber umgekehrt. Bei einiger Übung nun, freilich nicht immer gleich, gelingt es, dass man, ohne das Auge zu wenden, durch blosse Umschaltung des Gedankens auch die effektive Wahrnehmung umschalten kann, zwei-, drei-, viermal während des langsamen Vorbeifahrens eines Zuges.

Ebenso kann man bekanntlich ein regelmässig geordnetes Tapetenmuster je nach Belieben aus kreuzweisen Reihen, aus Dreiecken, aus Rhomben, ev. auch aus Quadraten bestehend nicht nur denken, sondern auch wahrnehmen. Mit einiger Mühe bringt man es an geeigneten Punkten sogar fertig, dass man nicht die Sonne hinter dem Bergrand untergehen, sondern den Bergrand sich vor die Sonne heben sieht, also die der Kopernikanischen Thatsache entsprechende Wahrnehmung erhält; und dies geschieht offenbar vermöge blossen Hineinlegens des Gedankens. Wenn dies Verhalten des Geistes einerseits dazu führt, dass wir auf natürlichem wie auf geistigem Gebiete oft irrigerweise etwas unmittelbar wahrzunehmen glauben, was erst durch unsern Gedanken, den wir ohne Wissen hereingelegt haben, zur Wahrnehmung geworden ist, so belegt es doch auf der anderen Seite die Thatsache, dass unsere Vorstellungen erst durch die Denkzuthat zu gegenständlichen Wahrnehmungen werden.

Aber wenn wir dies festgestellt haben, so bleibt uns noch übrig, eine Beobachtung zu betonen, die Kant wohl gemacht, aber in ihrer Konsequenz nicht beachtet hat. Sie bezieht sich auf die Frage: Was drücken wir durch die Anwendung des Substanzgedankens als Erkenntnismittel aus? Darauf lautet die Antwort: Sobald wir den Substanzgedanken hinzuthun, wird uns der betreffende Vorstellungskomplex unweigerlich zur Wahrnehmung eines thatsächlich ausser uns und unabhängig von der zufälligen Einzel-Wahrnehmung existierenden Dings. Die Wahrnehmung sagt mittelst des in ihr liegenden Substanzgedankens aus, dass das wahrgenommene Ding unabhängig von ihr daure. Denn Substanz heisst ja das Beharrliche in der Zeit, darauf verschiedene Einzelwahrnehmungen einheitlich als auf dasselbe Ding bezogen werden.

Durch den in der Wahrnehmung liegenden Substanzgedanken wird, ohne dass wir das merken, dem subjektiven und wieder verschwindenden Empfindungsgehalt der Gegenstand selbst als der Subjektivität entrückt untergelegt. Diese Art der Objektivität besteht allen Ausflüchten zum Trotz als notwendige Bedingung aller Erfahrung. Und hieraus allein ergiebt sich, wie bodenlos es ist,

wenn sogar ein Helmholtz behaupten kann, ein idealistisches Weltbild sei konsequent durchführbar, wenn es auch eine praktisch sehr zweifelhafte Hypothese sei. Ein Weltbild ist vielmehr garnicht möglich ohne Wahrnehmung, und wenn in der Wahrnehmung notwendig der Gedanke eines ausserhalb der Wahrnehmung Beharrenden steckt, so kann dieses Beharrende nicht in die Subjektivität zurückbezogen werden, ohne die Wahrnehmung selbst und damit jedes Weltbild aufzuheben.

Ganz dasselbe zeigt sich, wenn wir den objektiven Kausalgedanken betrachten.

Nehmen wir wahr, dass das schöne runde, gelbe Orangenbild verschwindet, und nur ein Häufchen Schalen und Scheiben vor uns liegt! In diesem Falle haben wir zunächst nichts als eine Reihenfolge subjektiver Empfindungen, bezw. einzelner verschiedener Wahrnehmungen. Aber damit begnügen wir uns nicht. Wir sagen vielmehr, die Orange ist geschält und zerteilt worden. Wir beziehen somit die Reihe verschiedener Empfindungen bezw. Wahrnehmungen auf einen einheitlichen, ausser uns stattfindenden Vorgang. Wir behalten trotz der verschiedenen Inhalte die identische Beziehung auf denselben Gegenstand bei und konstatieren: Der Gegenstand ist anders geworden. Überall da aber, wo wir solche Veränderung an demselben Gegenstand konstatieren, denken wir, ebendamit dass wir dies thun, einen neuen Gedanken hinzu, den nämlich, dass der Zeitreihe der geänderten Empfindungen eine Änderung im Gegenstande selbst entspricht. Aber wie können wir behaupten, wir hätten denselben Gegenstand vor uns, während doch die Empfindungsinhalte ganz anders sind? Nur dadurch, dass wir hinzudenken, es sei eine gegenständliche Beziehung vorhanden, welche die Änderung an demselben Gegenstand bedingt. Diese gegenständliche Beziehung aber nennen wir Ursache. Nur vermöge des Hinzudenkens des Ursachgedankens ist es somit möglich, eine Veränderung von Wahrnehmungen als gegenständliche Veränderung von Dingen aufzufassen; und hieraus stammt die unausweichliche Nötigung, nunmehr nach den bestimmten Ursachen der bestimmten Veränderungen zu fragen. Der Kausalgedanke kommt also nicht etwa erst zur Wahrnehmung eines Geschehens nachträglich hinzu;[1]) sondern die Wahrnehmung des Ge-

[1]) Hier gilt es den Ausdruck „Wahrnehmung der Veränderung" beachten. Kant sagt (Kehrbach S. 181) der Begriff der Veränderung liege nicht in der Wahrnehmung verschiedener Zustände, sondern werde hinzugedacht.

schehens selbst als eines gegenständlichen Geschehens ist nur auf Grund des Kausalgedankens möglich. Der Kausalgedanke selbst ist in seinem Kern nichts als die Festhaltung der identischen Beziehung trotz der Verschiedenheit der Inhalte.

Darum müssen wir auch hier konstatieren: Damit, dass wir eine Reihe wechselnder Empfindungen als Wechsel in der Wahrnehmung desselben Dinges, also als Veränderung des Dinges selbst auffassen, sagen wir, dass diese Veränderung sich wirklich ausser uns und unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung dieser Veränderung vollzogen habe. Und auch hier ist diese Feststellung von der anderen Frage zu trennen, ob wir da vielleicht im einzelnen geirrt und vielleicht etwas als Veränderung eines Dinges angesehen haben, was vielleicht nur eine Veränderung an einem subjektiven Medium der Beobachtung war.

Diese und die dem Gesagten analogen thatsächlichen, für das Verständnis der Erfahrung grundlegenden und massgebenden Feststellungen müssen wir festhalten, denn sie führen allein aus dem Irrlichtelieren phantastischer Spekulation, die schon Kant selbst in der Kritik der Paralogismen und Gottesbeweise abgefertigt hat, auf den klaren und sicheren Boden wissenschaftlichen Denkens und Forschens. Sie geben die Lösung eines Problems, um das die Jahrtausende gerungen haben.

Dass aber diese Lösung keinen allgemeinen Anklang gefunden hat, ja noch heute von weiten Kreisen nicht gewürdigt wird, hat seinen Grund in dem oben erwähnten Umstande, dass Kant die Frage nach dem Geltungswert des objektiven Apriori nicht von der Frage nach seiner Herkunft zu trennen vermag und letztere Frage voreilig und widerspruchsvoll entscheidet. Nachdem er z. B. in durchaus exakter Weise in der sog. „metaphysischen Erörterung" des Raums erwiesen hat, dass der Raum nicht erst nachträglich, d. h. als „empirischer Begriff" von äusseren Erfahrungen abgezogen sei, sondern diesen Erfahrungen zu Grunde liege, und nachdem er daraus in der „transcendentalen Erörterung" die Möglichkeit, apriorische Schlüsse von allgemeiner Geltung zu ziehen, also die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft begründet hat, springt er ohne weiteres zu folgenden „Schlüssen" über: „Der Raum stellt keine Eigenschaften (oder Verhältnisse) irgend einiger Dinge an sich

Das ist keineswegs ein Widerspruch zu dem eben Gesagten. Denn die Wahrnehmung verschiedener Zustände ist eben noch nicht die Wahrnehmung dieser Zustände als eines einzigen objektiven Vorgangs.

vor," sondern ist „nichts anderes als die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist". Ganz ebenso verfährt er, in Bezug auf die Zeit, nachdem er sie ganz vortrefflich als eine allen, nicht bloss allen äusseren Anschauungen notwendige Grundlage dargelegt, und betont hat, dass die Wissenschaft der Bewegungslehre nur auf Grundlage der Zeitvorstellung apriorische Schlüsse ziehen kann. Und dasselbe Spiel wiederholt sich betreffs der Kategorien. Der richtige Gedanke, dass die Kategorien Bedingungen a priori sind, die der Bildung der Erfahrung zu Grunde liegen, also Bedingungen möglicher Erfahrung sind, führt sofort zu dem voreiligen Schluss, dass sie in „der Natur unseres Gemütes" als „subjektive Gründe"[1]) der Einheit liegen.

Freilich, diese Schlussfolgerung liegt nahe genug. Wenn man einmal erkannt hat, dass die Erfahrung nicht fertig in uns hereinfliesst, sondern von uns geschaffen werden muss, so scheint es ohne weiteres, als müssten die Erkenntnismittel, durch die wir die Erfahrung schaffen, auch in uns ihren Ursprung nehmen, also vom „Gemüt" aus sich heraus hinzugegeben werden.

Und es ist leider Thatsache, dass gerade dieser Schluss in der Geschichte der Philosophie eine weit bedeutsamere Rolle spielt, als Kants wertvollere methodische Untersuchung, hinter der er sich als Verlegenheitsauskunft aufbaut. Sowohl bei den Fortbildnern Kants von Fichte bis Hegel als auch bei Gegnern des Mannes bildet gerade diese Schlussfolgerung den Angel, um den sich die Haupterörterung dreht.

Aber dieser Schluss ist erstens an sich nicht notwendig, und zweitens führt er zu Widersprüchen, die unlösbar bleiben, wenn man ihn festhält.

Der Erweis, dass der Schluss nicht notwendig ist, ist am besten dadurch zu erbringen, dass man eine andere Möglichkeit der Erklärung, bezw. der Herkunft obiger Begriffe zeigt. Um aber dazu zu gelangen, eine solche anderweitige Erklärung aufzusuchen, muss man die Widersprüche aufdecken, die sich infolge jener Annahme ergeben. Diese sind nun allerdings in der Hauptsache seit lange empfunden, aber meist in falscher Weise geltend gemacht worden. Man hat gesagt, dass eine Objektivität, die durch unser Denken geschaffen werde, doch keine Objektivität der Dinge selbst sei,

---

[1]) Kehrb. S. 134.

dass also die „Erscheinung“ im Grunde Schein sei. Mit diesem Einwande aber macht man Kants fehlerhafte Schlussfolgerung selbst mit, supponiert also mit ihm, dass die Denkformen, durch die wir Erfahrung schaffen, auch im Subjekt entspringen müssen. Gegen solche Formulierung des Einwands hat darum der Kantianer leichtes Spiel. Er braucht bloss auf die von Kant festgestellte objektive Gesetzmässigkeit hinzuweisen, die nur unter genannter Voraussetzung möglich ist, und die wahrlich kein Schein ist. Er kann sagen: Wir können doch nie hoffen und beanspruchen, dass die Dinge, wie sie an sich, d. h. unabhängig von unserer Erkenntnis sind, in uns hereinspazieren. Im Gegenteil, gerade dann, wenn dies wäre, so wären sie Schein und nicht ausser uns befindliche wirkliche Dinge. Dass aber die Erkenntnisbestimmungen derselben nur in uns und nirgends anders sein können, ist so selbstverständlich, dass darüber kein Wort zu verlieren ist. Und hiergegen bringt obiger Einwand nur eine Behauptung, aber keinen Beweis. — Wenn also Plechanow meint, Kant damit zu widerlegen, dass er ihm sagt: „The proof of the pudding is the eating!“ so trifft er ihn an ganz falscher Stelle. Das leugnet ja Kant in keiner Weise; gerade er betont ja, dass Empfindung „die wirkliche Gegenwart des Dinges“ anzeige. Und gerade er hat ja die phantastischen Versuche, mit Umgehung der Bedingungen der Sinnlichkeit zu „Dingen an sich“ zu gelangen, mit aller Energie bekämpft und hat die Wirklichkeit der Dinge in der ersten ebenso wie in der zweiten Auflage festgehalten.[1])

Der Widerspruch, den sich Kant zu schulden kommen lässt, besteht nicht darin, dass er einerseits subjektive Vorstellungen, andererseits Dinge annähme, die davon unabhängig sind. Der Widerspruch besteht nur darin, dass er den Ursprung nicht nur derjenigen Vorstellungen, welche wie Möglichkeit, Notwendigkeit, Bejahung, Verneinung etc. bei der Bildung der Dingvorstellungen notwendig sind, aus der „Subjektivität des Gemüts“ als ihrem „Quell“ herleitet, sondern dass er mit diesen Vorstellungen eine ganz andere Reihe von

[1]) Wenn Plechanow den alten Gedanken wieder aufwärmt, in der 1. Aufl. stelle sich Kant zu den „Dingen an sich“ anders als in der zweiten, so verwechselt er eine blosse Frontveränderung der Polemik mit einer sachlichen Veränderung. In der 1. Aufl. streitet Kant bloss wider diejenigen, welche aus blosser Vernunft an die Dinge gelangen wollen, in der 2. Aufl. auch wider die, welche behauptet haben, er sei materialer Idealist. Die Stelle (Kehrb. 233) aus der 1. Aufl. (S. 251), dass aus dem Begriffe einer Erscheinung folge, dass ihr etwas entspreche, was nicht Erscheinung sei, zeigt aufs deutlichste, dass er auch hier durchaus keine material-idealistische Position eingenommen hat.

Vorstellungen unterschiedslos zusammenwirft, nämlich diejenigen, welche als Bestimmungen der Naturerfahrung verwendet werden. Wenn wir sagen, ein Ding ist „möglicherweise" vorhanden, so geben wir damit kein Prädikat eines Dinges, sondern nur ein Verhalten unseres Erkenntnisvermögens an. Wenn wir aber urteilen: „Das Ding beharrt in der Zeit", oder „das Ding verändert sich", so geben wir Aussagen über die Dinge selbst; und wenn diese Aussagen ebenfalls „in der Subjektivität unseres Gemüts" ihren Ursprung hätten, so wären sie nicht möglich. Sobald wir sagen müssen, ein Flecken, den wir am Objekte sehen, gehöre dem Objekte selbst an, können wir nicht sagen, er stamme aus der Natur der Brille, durch die wir sehen. Und ebenso umgekehrt. Hier, in der Erkenntnisbeziehung, nicht in dem Gegensatz Ding—Vorstellung liegt der Widerspruch. Das verkennt Plechanow, wenn er seinen Einwand z. B. so formuliert: „Bei Kant haben die Gesetze a priori keinen objektiven Wert, oder mit anderen Worten, sie besitzen nur Geltung für die Phänomene nicht für die Dinge an sich."[1]) Der Kantianer muss denken: Ist denn der Mann nicht klug, „der einem Kant gerade das vor der Nase wegleugnet, was dieser zuerst klar bewiesen hat, den objektiven Geltungswert der Gesetze a priori?" — Und was soll erkenntniskritisch bedeuten „Dinge an sich?": Das wären Dinge, die erfafst werden sollen, abgesehn von Bedingungen unseres Erkennens; und gerade dieses spekulative Suchen nach dem Stein der Weisen haben ja Kants Forschungen unmöglich gemacht. — Also, Plechanows Einwand ist für einen Menschen, der Kant versteht, nirgends zu fassen. Hätte er gemerkt, dass Kant selbst jenen metaphysischen Gegensatz im Auge hat zwischen einem Dinge, das wir natürlich erkennen, und einem Dinge, das wir hinter unseren Erkenntnisbedingungen herum (durch blossen Verstand) erkennen wollen, so hätte er seinen Einwand anders formuliert. Er müsste nach dem Gesagten lauten: „Kant zeigt, aus welchen Komponenten das objektiv gültige, auf Naturdinge angewandte Urteil geistig zustande kommt, aber er übersieht, dass Aussagen, die von dem Dinge selbst gelten sollen, unmöglich ihren Quell rein in der Subjektivität des Gemüts haben können." Gewiss will Plechanow in der Sache nichts anderes als dies behaupten; wenn er vom „Ding an sich" spricht, meint er eben das Naturding; aber seine Verkennung der positiven Leistung Kants veranlasst ihn zu Formulierungen, die gerade diese Leistung in Frage stellen und er macht dadurch seine Einwände wirkungslos.

[1]) N. Z. 1898/99 No. 20, S. 629.

Sind wir uns aber darüber klar geworden, dass Kant in seiner Kategorientafel von vorn herein nicht zwischen solchen Verstandesformen scheidet, welche bloss *unser Verhalten* bei *Bildung der Erfahrung* angeben, und solchen, welche zu *Prädikaten der Natur selber* werden, sondern beide unterschiedlos durcheinanderwirft, dann stellt uns diese Unterscheidung vor ein *neues Problem*. Wir fragen nicht mehr metaphysisch, wie wir von Dingen an sich zu Erscheinungen kommen oder umgekehrt, sondern wir fragen erkenntniskritisch nach dem Unterschiede von *zwei ganz verschiedenen Arten objektiver Gültigkeit*.

Diesen Unterschied wollen wir uns noch an einigen Beispielen anschaulich machen. Wenn wir die Höhe und Breite eines Steines messen, und daraus den Kubikinhalt berechnen oder dergleichen, so sind die verschiedenen Verfahren, die wir dabei anwenden, *objektiv* gültig, aber eben nur objektiv notwendig für das *Verfahren selbst*. Dagegen nur das Resultat ist gültig für den *Naturgegenstand*: den Stein. Addition, Multiplikation, Potenzierung, Wurzelausziehen etc. sind notwendige und objektiv gültige Operationen für das Verfahren, aber sie sind in keiner Weise objektiv gültig für Naturgegenstände. Was soll $\sqrt{-1}$, auf Natur bezogen, bedeuten? Nichts, reinen Unsinn! Daraus ergiebt sich, dass wir bei unseren notwendigen und objektiven Begriffen nicht bloss den *Geltungswert* festzustellen haben, und nicht etwa bloss, wie Kant thut, zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu scheiden haben, sondern dass wir weiterhin prüfen müssen, für *welche Art von Objektivität* die betr. Begriffe gültig sind. Es muss also neben der *Beziehungsart* auch der *Beziehungsort* eines Begriffs erkenntniskritisch untersucht werden. Wenn sich also herausgestellt hat, dass Möglichkeit, Notwendigkeit, Bejahung, Verneinung etc. nur unser *Verfahren* in Bezug auf Gegenstände, Raum, Zeit, Kausalität, Substanzialität aber die äussere Natur selbst zu Beziehungsorten haben, so muss die Befugnis, von solchen Beziehungsarten zu prädizieren, besonders untersucht werden.

Dazu reicht aber Kants Untersuchung nicht aus. Er begründet die objektive Geltung aus der sog. transcendentalen Einheit der Apperzeption, d. i. daraus, dass alle Begriffe in notwendigem Zusammenhang zum „Ich denke" in demselben Subjekt stehen müssen. Darin hat er insoweit vollkommen recht, als er zeigt, dass nur der notwendige, einheitliche Zusammenhang aller Erkenntnisse uns Wahrheit verbürgt, dass wir also Irrtümer stets nur daraus erkennen können, dass irgendwelche Denkbestimmungen sich widersprechen.

Aber genannten Unterschied kann er damit nicht begreiflich machen. Es bleibt schon ein Rätsel, wie neben der notwendigen Beziehung auf das „Ich denke" noch eine „empirische Apperzeption" mit ihren vielfachen Irrtümern möglich ist. Es bleibt aber vor allem der Grund unbegreiflich, warum einige der apriorischen Denkbestimmungen konstitutive, andere, wenn wir so sagen dürfen, bloss konstruktive Erkenntnismittel sind.

Das hieraus entspringende Problem lässt sich durch kein Dekret über den Ursprung lösen, oder aus der Welt schaffen. Das Dekret, sie seien im Subjekt entsprungen, schafft einen fast noch grösseren Widerspruch, als das Dekret, sie stammten aus der Erfahrung. Letzteres enthält für den, der Kant durchdacht hat, freilich einen unausgleichbaren Widerspruch. Denn wie können diejenigen Elemente erst Erzeugnis der Erfahrung sein, durch welche Erfahrung ihrerseits erzeugt werden muss. Ersteres aber führt zu ganz haltlosen Versuchen, der Subjektivität durch ungeheuerliche Annahmen zu entgehen. Dahin gehören das Dekret, dass der Quell dieser Formen nicht im Subjekt, sondern in einem generellen Ich, wie Fichte annimmt, oder in einem „Bewusstsein überhaupt", wie Laas es nennt, zu finden sei.[1]) Doch diese Ausflucht fruchtet nichts. In der Erfahrung erscheint das Subjekt als Teil in der Kette der Erscheinungen, und zwar als recht kleiner Teil. Als das die Erfahrung gestaltende Subjekt hat es aber die ganze Natur in sich. Hat es nun die Elemente zur Gestaltung der Erfahrung aus sich genommen, als seine Erzeugnisse, so müsste seine Subjektivität einerseits die gesamte Objektivität thatsächlich umfassen, andererseits nur ein Teil darin sein. Das Bewusstsein überhaupt oder das allgemeine Ich löst diesen Widerspruch nur durch Flucht aus der Dämmerung ins Dunkel, und lässt das Problem im Nebel eines mysteriösen Wortes verschwinden.

Auch das Verfahren Cohens und seiner engeren Anhänger genügt hier nicht. So sehr wir diese Forscher gerade darin schätzen müssen, dass sie das eigentlich wissenschaftliche Fundament des Kantianismus, die Untersuchung der Erkenntnismittel ausgegraben und der zerfahrenen Philosophie der Gegenwart gegenüber mit zäher Energie endlich mehr und mehr zur Geltung gebracht haben, so wenig können wir es billigen, dass sie das in Frage kommende

---

[1]) Kants Analogien der Erfahrung S. 94 ff. Als ich diesen Passus s. Z. zu lesen begann, hielt ich ihn für bittere Ironie; aber leider zeigte sich, dass Laas blutigen Ernst machte.

Problem geradezu ausschliessen wollen. Wenn freilich Cohen[1]) das Ding an sich für den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnisse, bezw. als „Aufgabe" bezeichnet, so haben wir an sich gar nichts gegen eine solche Definition einzuwenden. Aber — sie bezeichnet weder Kants Ding an sich, noch löst sie das durch ihn offen gelassene Problem. Sie ist eine Bestimmung, die nach Lösung des Problems ganz vortrefflich ist, vor dessen Lösung angewandt aber einer spanischen Wand gleicht, die es verdecken soll. Und dabei ist dieser Verdeckungsversuch umsonst. Auch bei Cohen erscheint das Bewusstsein als „Quell der Erfahrung", aber um dem Schein des Subjektiven zu entwischen, meint er den „Inbegriff der Mittel und Methoden," welche wissenschaftliche Erkenntnis ausmachen.[2]) Er geht also um den Fragepunkt herum, und behält die Subjektivität im Grunde bei, ohne es Wort haben zu wollen. Ebenso sagt Natorp in seinem neuesten Buch:[3]) Die Bestimmungen, in denen man das Gegebene zu fassen versucht, „stellen sich bei näherer Betrachtung als Denkbestimmungen heraus, die als solche nichts Gegebenes, sondern eigne Gestaltungen des Denkens sind." Auch er sieht also da kein Problem, sondern lässt ganz ruhig die notwendigen Bedingungen objektiver Erfahrung ohne Unterschied eigne Gestaltungen des Denkens sein.

Alle diese Aufstellungen verkennen oder umgehen somit das Problem, um das es sich handelt. Das Problem haben wir erst gelöst, wenn wir zeigen können, dass wir Bewusstseinsvorgänge haben, die wir als wirkliche Relationen zwischen uns und den Dingen ansehen müssen, und dass die konstitutiv apriorischen Formen ohne Schädigung ihres Geltungswerts von ihnen abgeleitet gedacht werden können. Dann können wir begreiflicherweise dadurch, dass wir Bestimmungen, die aus diesen Relationen abgeleitet sind, auf die Dinge untereinander übertragen, gültige Urteile über diese Dinge selber fällen. Das ist dann genau so verständlich, wie es verständlich ist, dass wir die Höhe eines uns unzugänglichen Turmes aus den Winkeln, die er mit einer uns zugänglichen Wegstrecke bildet, berechnen können.

Um eine derartige Lösung des Problems vorzubereiten, müssen wir zunächst einige besondere Funktionen unseres Bewusstseins ins

---

[1]) Kants Theorie der Erfahrung 2. A. S. 519.

[2]) Cohen a. a. O. S. 141 f.

[3]) Sozialpädagogik S. 25.

Auge fassen, die Kant bereits betont hat, die Analyse und die Synthese. Wenn wir die Erfahrung, wie sie uns jeweils vorliegt, betrachten, so finden wir, dass jeder Fortschritt in ihr geschaffen wird mittelst Analyse irgend einer besonderen Einzelheit aus einem bisher noch ununterschiedenen Boden und durch Beziehung dieser Einzelheit auf einen Zusammenhang, in den sie sich einheitlich einfügen lässt. So erscheint eine Landschaft zunächst in ganz allgemeinen Zügen vor unserem Auge. Erst aufmerksame Beobachtung lässt besondere Einzelheiten hervortreten, und diese fixieren wir dann oft nicht ohne Mühe und Irrungen neben- und hintereinander, so dass uns endlich statt des Bewusstseins der verworrenen Fläche ein mehr oder minder gegliederter und geordneter Zusammenhang vor Augen steht.

So analysiert das Ohr aus dem Tongewirre eines Orchesters die Töne eines Instrumentes und bringt diese als geordnete Melodie zum Bewusstsein. So analysieren wir, mit der Fingerspitze hin- und hergleitend, die Formen einer Fläche und bringen uns dieselben als Zusammenhang des Gegenstands zum Bewusstsein. Wir vollziehen also, indem wir analysieren, schon in der sinnlichen Beobachtung gewissermassen Abstraktionen, indem wir, von allen anderen Bestandteilen des Untergrunds absehend, bloss bestimmte Einzelheiten ins Auge fassen, und diese bringen wir dann synthetisch untereinander in Beziehung.

Dabei ist uns folglich jedesmal nur diejenige Einzelheit, bezw. die Reihe der Einzelheiten deutlich bewusst, die wir gerade analysieren; diese Reihe wissen wir, aber wir beobachten dabei oft nicht einmal, *dass* wir das thun, geschweige denn, *wie* wir das thun So ergiebt sich uns bekanntlich das objektive Nebeneinanderbestehen bestimmter Dinge daraus, dass wir mit dem Auge oder dem Tastorgan nach Belieben wechselweise zwischen dem einen und dem anderen hin- und hergehen. Die Synthese „nebeneinander“ vollzieht sich auf Grund der wechselseitigen Analyse. Wo wir diese nicht wechselseitig vollziehen können, wo vielmehr die Wahrnehmungen bloss zeitlich folgen, da reden wir nicht von nebeneinander bestehenden Dingen, sondern von Vorgängen, die „nacheinander“ folgen. Das thun wir jederzeit unmittelbar und meist blitzartig schnell; aber das Bewusstsein, *dass* wir das so thun, steigt vielen Menschen ihr Lebenlang nicht auf. Dies Thun könnten wir, um es vom eigentlich unbewussten zu unterscheiden, „*unterbewusst*“ nennen. Bewusst wird es erst dann, wenn wir gelernt haben, die bei Analysierung und Verknüpfung der objektiven Begriffe ausgeübte eigne Thätigkeit

zu untersuchen und ihrerseits begrifflich zu machen;[1]) das heisst, wenn wir nicht mehr Naturphilosophie und Metaphysik des Seins treiben, sondern Erkenntniskritik üben.

Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zu dem Problem zurück, das wir aufgestellt haben, und fragen, ob wir unter unseren Erkenntnisfunktionen solche haben, die von vornherein Beziehungen von Dingen zu uns enthalten, oder genauer, ob Beziehungen in uns vorhanden sind, die wir notwendigerweise als Beziehungen von etwas Fremdem zu uns deuten müssen, und ob wir hiervon Bestimmungen abzuleiten vermögen, die wir nachher als auf Beziehungen der Dinge untereinander übertragen auffassen müssen. Können wir das leisten, dann ist der Schluss gegeben, dass letztere Beziehungen auf dem Wege der ursprünglichen unterbewussten analytischen und synthetischen Thätigkeit abstrahiert und verknüpft worden sind.

Solche Beziehungen aber, wie wir sie suchen, kennen wir seit lange — in unseren Empfindungsvorgängen. Diese gelten uns stets als unmittelbare Affektionen, als passive Veränderungen unseres Zustands als Beziehung von etwas Fremdem zu uns. Freilich, das muss betont werden, nur im lebendigen Empfindungsvorgang als einem Geschehen, kann solche Beziehung liegen, nicht bloss in dem nach Qualität und Intensität bestimmten Inhalte dieses Vorgangs. Der gesamte Empfindungsvorgang enthält weit mehr als diese, bereits durch Analyse aus ihm gewonnenen Elemente. Darauf weist schon Kant selbst. „Sinnliche Anschauung," so sagt er, „enthält die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden." Damit sagt er, dass das Grundelement der sinnlichen Anschauung, die Empfindung, die ja „die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt",[2]) als passives Affiziertwerden zum Bewusstsein kommt. „Affiziert werden" heisst aber, Einwirkungen verspüren, zeitliche Veränderung des eigenen Zustandes spüren, führt also den Kausalgedanken mit sich.

Es kann sich da höchstens um das Bedenken handeln, ob dieser Kausalgedanke erst nachträglich zum Empfinden hinzugedacht wird, oder ob er ursprünglich in ihm selber liegt und erst durch Analyse davon abgesondert wird.

Da wir nicht bei unserem ursprünglichen Bewusstsein, d. h. bei unserer ersten Empfindung Nachfrage halten können, so ist diese Frage empirisch nicht zu entscheiden. Die Analyse unseres heutigen Empfindens kann uns da keine volle Gewissheit geben. Denn es

---

[1] „Die Synthesis auf Begriffe bringen", Kehrbach, S. 95.

[2] Kehrbach, S. 76.

bliebe, sobald wir sagen wollten, der Kausalgedanke sei aus der Empfindung abgeleitet, dennoch der Verdacht bestehn, dies könne eine Täuschung sein, indem diese neuerdings vorgenommene Analyse auf einer für uns nicht mehr kontrolierbaren ursprünglichen Synthese ruhe.

Um dieses Dilemma zu lösen, kommt uns aber Kants eigne Methode vortrefflich zu statten. Die „transcendentale" Frage, die er stets als methodischen Entscheidungsgrund stellt, lautet: Ergiebt sich eine gemachte Voraussetzung als Bedingung möglicher Erfahrung? Ist das der Fall, so lautet die Folgerung: Was sich als Bedingung möglicher Erfahrung herausstellt, wird ebendamit zur notwendigen Bedingung wirklicher Erfahrung.

Nun haben wir bereits gesehen, dass gewisse apriorische Formen notwendige Bestandteile der Erfahrung sind; und wir haben dargethan, dass mit diesem thatsächlichen Geltungswert die Annahme nicht stimmt, dass sie aus der reinen Subjektivität des „Gemüts" stammen. Stammen sie aber nicht aus dem „Gemüte", und müssen sie dennoch apriorisch sein, so bleibt nur die Wahl, dass sie von einem ursprünglichen Erfahrungselemente abgeleitet sind. Da wir nun kein anderes Erfahrungselement haben, von dem sie abgeleitet zu denken wären, als den Empfindungsvorgang, so ergiebt sich, dass die konstitutiv-apriorischen Formen ursprünglich in ihr liegen und erst aus ihr abstrahiert sein müssen.

Es wäre denn doch auch allzu seltsam, dass wir nur in späterer Erfahrung, falls wir einen ungewohnten Ton hören, einen unerwarteten Lichteindruck haben, eine plötzliche Tastempfindung verspüren, sofort fragen sollten, woher das kommt, wenn nicht der Empfindungsvorgang selbst durch eine in ihm liegende Eigenart diese Frage an die Hand gäbe. — Und ferner: Falls das Kausalbewusstsein im Empfinden liegt und von ihm abstrahiert ist, so ist es sehr begreiflich, dass wir überall da, wo wir Veränderungen wahrnehmen, a priori eine Ursache postulieren müssen, während umgekehrt, wenn die Empfindung nicht selber das Kausalbewusstsein enthält, gar kein Grund abzusehen ist, warum wir sie durch Zudenken des Kausalgedankens zum Bewusstsein eines Affiziertwerdens, d. h. zu einem Vorgange, der eine Ursache fordert, machen müssten, oder auch nur machen könnten.

Wir müssen daher zu dem Schlusse kommen, dass die konstitutiv-apriorischen Formen aus dem Empfindungsvorgang abgeleitet

werden müssen, dass also die apriorisch-synthetischen Urteile über Dinge — bezw. die Bildung der Erfahrung — auf einer Übertragung ursprünglich unterbewusster Abstraktionen auf das Verhältnis zwischen Dingen beruhen.

Die Frage, wie dies geschehen möge, ist nun von besonderer, im einzelnen nicht mehr „transcendentaler" d. h. erkenntniskritischer, sondern psychologischer, bezw. psychologisch-physiologischer Art. Aber dennoch ist es gut, wenigstens einige allgemeine Gesichtspunkte zu geben. Denn die Möglichkeit, sich die Erfahrung in dieser Weise aufgebaut zu denken, bildet gleichsam die praktische Probe auf obige Schlussfolgerung.

Ist die Empfindung schon ursprünglich Bewusstsein eines Affiziertwerdens, also Relation eines Fremden zu uns, so muss die Reaktion des Bewusstseins darin bestehen, dass dies Fremde bestimmt werde. Allein zu seiner Bestimmung haben wir zunächst — wenn wir davon absehen, dass Empfindungsvorgänge wohl schon ursprünglich eine unterbewusste Grösse haben mögen — nur Qualität und Intensität der Empfindung. Also kann das Fremde zunächst als bloss durch diesen Inhalt bestimmt gedacht werden. Es ist dem Bewusstsein nichts als das in dieser bestimmten Weise Affizierende: so können wir den Thatbestand der ursprünglichen Synthese bezeichnen.

Nun kommen weitere Affektionen. Nehmen wir zunächst der Einfachheit halber solche von gleicher Qualität und Intensität. Sie werden notwendig auf dasselbe Fremde, also identisch bezogen. Und diese identische Beziehung besagt: es ist dieselbe gegenständlich beharrende Ursache, die auf uns verschiedenemale die gleiche Wirkung ausübt. Dieses und nichts anderes ist der Substanzgedanke. Dieser Gedanke ist somit nicht etwa vom Kausalgedanken verschieden; die dauernde oder gleichartig wiederkehrende Wirkung auf uns stellt uns vielmehr durch ihn eine gleichartige und dauernde Ursache dieser Wirkung vor das Bewusstsein.

Muss das Bewusstsein ursprünglich die gleichartig wiederkehrende Empfindung notwendig auf dasselbe beharrende Etwas, d. h. dieselbe Substanz beziehen, so muss es andererseits eine andersartige Empfindung ursprünglich auf eine andere Substanz beziehen. Und wenn nun die Beobachtung von dem einen zum andern Dinge unterschiedslos hin- und hergehen kann, dann wird, wie erwähnt, unmittelbar die ursprüngliche Beziehung eines Fremden, eines „ausser uns" auf das Verhältnis der beiden Substanzen übertragen. Sie werden als aussereinander bestimmt. Damit aber treten sie in gegen-

seitige Beziehung in einer ausser uns vorgestellten Einheit — dem Raum.

Damit befinden wir uns sofort auf gewohntem Erfahrungsboden. Sobald viele derartige Beziehungen auf verschiedene aussereinander befindliche Substanzen fixiert sind, gewinnt der Raum seine Ausfüllung und seine Bestimmtheit. Oben und unten, neben, vorn und hinten, Grösse und Mass treten ins Bewusstsein. Und nun kann die Auswertung immer weiter gehen, indem jeder neue Inhalt, der neben oder hinter den bereits fixierten Stellen bezogen wird, immer wieder in dieselbe Relation des Aussenseins zu den bereits fixierten Substanzen tritt. Endlich kann bei entwickeltem Bewusstsein diese Fixation neuer Raumstellen ohne Empfindungsgrundlage bloss in Gedanken weiter gehen und führt so zur Vorstellung von der Endlosigkeit des Raums.

Ist dann, beiläufig bemerkt, der Raum einigermassen derart bestimmt und ausgefüllt, so können die neuen Empfindungen nicht mehr allesamt an verschiedenen Raumstellen fixiert werden. Ursprünglich ist es denkbar, dass z. B. eine Gesichtsempfindung an einer Substanz, eine Tastempfindung an einer anderen Substanz fixiert wird. Mit der zunehmenden Ausfüllung des Raums geht das nicht mehr. Die Empfindungen verschiedener Sinne müssen an denselben Raumstellen verbunden fixiert werden; die Vorstellung von Substanzen mit mehreren Eigenschaften, d. h. von Ursachskomplexen, die mehrere Empfindungsarten bewirkt haben, tritt ein. In steter Korrektur und Umordnung wird so das Weltbild geschaffen.

Eine andere Art der Beziehung schiebt sich von Anfang an herein, wo Empfindungsreihen in der Weise hervortreten, dass wir nicht von der einen zur anderen abwechselnd übergehen können. Jetzt besteht, wie wir gesehen haben, die Notwendigkeit, objektive Vorgänge gegenständliche Veränderungen zu statuieren.[1]) Diese Notwendigkeit aber setzt voraus, dass das unmittelbare und subjektive Bewusstsein der Folge von Empfindungen, vermöge dessen allein schon die Zusammenfassung früherer und jetziger Empfindungen in dem Gedanken der Substanz möglich war, als objektive Folge von Vorgängen, also als objektiv zeitliches Geschehen aufgefasst wird. Die Zeit also, ursprünglich unterbewusste Form der ursprünglichen Relation der Empfindungsvorgänge, wird jetzt gegenständlich. Und damit ist, wie

[1]) Dass sehr wahrscheinlich zuerst das Bewegte, nicht das Ruhende die Aufmerksamkeit erregt, ficht obige Darstellung nicht an. Diese will nur schematisch die Grundbeziehungen in ihrer Möglichkeit erörtern.

wir gesehen haben, eine Identität des substanziellen Zusammenhangs trotz gleichzeitiger Nichtidentität bestimmt, ein Widerspruch, der seine Lösung in der Nachfrage nach der Ursache der Änderung findet. Aber diese Ursache kann nicht in dem Vorgang selber liegen, sondern geradeso, wie wir die eigne Affektion im Empfinden auf etwas ausser uns beziehen müssen, so müssen wir die Affektion des ausser uns bestimmten Dings in einem erst ausser demselben bestimmten oder zu bestimmenden suchen. Wir übertragen also wiederum eine Besonderheit der ursprünglichen Relation des Empfindungsvorgangs auf die Relation zwischen äusseren Dingen bezw. Vorgängen. Und hierdurch entsteht der Gedanke des Kausalzusammenhangs, der später, zu wissenschaftlicher Klarheit erhoben, die Aufgabe stellt, dass jede Veränderung, welcher Art sie auch sei, nach Mass, Richtung und Eigenart zureichend zu bestimmen sei.

Wie sich nun diese Analysen und Synthesen im einzelnen vollziehen, das zu erörtern, müssen wir uns versagen. Die physiologische Psychologie zeigt, dass der Erwerb schon des dürftigsten Weltbildes ein sehr komplizierter Vorgang sein muss, dass tausendfache irrige Beziehungen und irrige Übertragungen vorkommen. Das Kind greift nach dem Mond, hält die verschiedensten Dinge für identisch etc., und wir Erwachsenen irren uns noch oft, wenn es gilt, auszumachen, woher ein Ton kam, ob ein Berg hinter oder neben dem andern ist u. dgl. Die Korrektur erfolgt da stets erst dann, wenn irgendwelche Widersprüche zum Bewusstsein kommen. Das Auftauchen des Widerspruchs ist in dieser Hinsicht eine vorwärtstreibende Instanz.

Die gegebenen Andeutungen dürften für den vorliegenden Zweck genügen. Es lag uns ja nur ob, die Möglichkeit zu zeigen, dass die apriorischen Funktionen, wenn wir sie als analytische Abstraktionen aus dem Empfindungsvorgange als der ursprünglichen Relation zwischen uns und der Aussenwelt auffassen, zu synthetisch apriorischer Verwendung für den Aufbau des Erfahrungsganzen genau ebenso geeignet sind, als wenn wir sie als Bestimmungen der Subjektivität ansehen.

Das sind sie aber in jeder Weise. Der Raum liegt bei unserer Auffassung allem äusseren, die Zeit allem inneren und äusseren Sein und Geschehen ebenso zu Grunde, wie bei Kant. Darum sind auch die Schlüsse, die sich aus diesen Bedingungen der Erfahrung a priori ziehen lassen, ebenso bindend für alle Erfahrung, wie sie es nach Kants Annahme sind. Die apriorischen Folgerungen der reinen Geometrie, der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft sind,

wenn sie auf den genannten Bedingungen, und nicht, wie die Metamathematik auf einer Auswahl dieser Bedingungen, z. B. als Geometrie ohne Parallelensatz, aufgebaut sind,[1]) ebenso anwendbar auf Erfahrung, wie sie es bei Kants Voraussetzungen nur sein können.

In anderer Hinsicht dagegen ist unsere Ableitung, wie wir glauben, beträchtlich verständlicher, und mehr zur Erklärung geeignet, als diejenige Kants.

Sie lässt uns den Zusammenhang von Natur und Leben weit unmittelbarer und einheitlicher begreifen; und vor allem beseitigt sie die ganze Reihe von Rätseln und Widersprüchen, die bei Kants Annahme unvermeidlich sind und die, wie sich gezeigt hat, veranlasst haben, dass man an der bedeutsamen wissenschaftlichen Leistung Kants allzu oft achtlos vorübergegangen ist.

Zunächst beseitigt sie die bei Kants Annahme unerklärbare Schwierigkeit, dass einige der apriorisch notwendigen Denkfunktionen bloss konstruktiver Natur sind, d. h. bloss als Gerüste und Hilfswerkzeuge beim Aufbau der Erfahrung gelten, während andere Denkfunktionen sich als konstitutiv, d. h. als Bausteine der Gegenstände selber herausstellen. Und damit wird auch das Rätsel gelöst, dass neben der transcendentalen Apperzeption, welche die objektiv gültige Einheit enthält, noch eine empirische Apperzeption vorhanden sein kann, in der Irrtümer vorzukommen vermögen.

Damit ist aber die Kluft zwischen Ding an sich und Erscheinung, die Cohen durch Umgehung nur scheinbar beseitigt hat, wirklich beseitigt. Der Materialismus, der die Beziehung der Vorstellungen auf wirkliche Dinge einfach postuliert, ohne anderen Beweis als den common sense, der Empirismus eines Locke, der die primären Eigenschaften der Dinge „wahrnimmt", der positivistische Phänomenalismus, der alles mit der denkenden Verarbeitung von gegebenen Empfindungsinhalten abmacht, und zu keinen wirklichen Dingen kommt, der materiale Idealismus, der die Welt aus dem absoluten Geist hervorzaubert, der materiale Rationalismus, der den Knoten durchhaut und, wie Volkelt, den Verstand die Transsubjektivität gewährleisten lässt, endlich der Skeptizismus, der,

---

[1]) Systeme, die nicht die Gesamtheit der Erfahrungsbedingungen zu Grunde legen, mögen in sich selber äusserst konsequent sein; aber sie haben nichts mit Erfahrung zu thun. Sie sind eine mathematische Metaphysik, ganz analog der ehemaligen Vernunftmetaphysik, die ja auch, wenn konsequent durchgeführt, in sich einheitliche Systeme, oft wahre logische Kunstwerke ergiebt, die nur leider, auf Naturerfahrung bezogen, versagen.

wie bei Helmholtz[1]), die idealistischen Konzeptionen für unwiderlegbar, wenn auch für praktisch ungeeignet hält: sie alle sind, wenn anders unsere Ableitung probehaltig ist, widerlegt. Ebenso werden die Hilfskonstruktionen von einem „Bewusstsein überhaupt" gegenstandslos und die nächtliche Ungeheuerlichkeit, dass das Subjekt als Quell der apriorischen Formen die ganze Gesetzlichkeit in die Natur hereinlegt, nachher aber, wenn es sich gegenständlich betrachtet, als kleiner Teil dieser gesetzlichen Natur erscheint, löst sich in verständlichster Weise im Tageslicht auf.

Das Ding an sich schrumpft also damit in den wirklichen Gegenstand der Erfahrung zusammen, wie Scrooges Phantom in den Bettpfosten. Was wir apriori von den Dingen aussagen können, gilt für die Dinge selbst, nicht bloss für Vorstellungen von Dingen. Nun erst ist man in der That berechtigt, Cohens Urteil zu fällen, das „Ding an sich" bezeichne nichts, als den Inbegriff aller Erkenntnisse, bezw. die unendliche Aufgabe der Erkenntnis. Es ist jetzt nicht mehr das x eines fragwürdigen Rätsels, sondern in der That das x einer unendlichen Gleichung, die wir in immer weiter schreitender Forschung zu lösen haben. Wenn dem so ist, so sollte man, nachdem das Gespenst des Dinges an sich vom Zauber erlöst ist auch den Namen nicht mehr im Bereiche der Erkenntnis anwenden Die unendliche Aufgabe, die wir theoretisch wie praktisch haben, bedarf beider nicht.

---

[1]) Die Thatsachen in der Wahrnehmung S. 34 f.

War Kant Pessimist?

Von Privatdocent Dr. M. Wentscher in Bonn.

(Schluss.)

Die bisherigen Ausführungen werden genügen, Kants Verhältnis zum Pessimismus klar zu stellen, sofern wir diese Aufgabe lediglich historisch fassen wollen. Danach erschien uns Kant als ausgesprochener Gegner dieser Welt- und Lebensauffassung. Allein der in Rede stehende Gegenstand lässt auch eine kritische Behandlung zu, und eine solche finden wir in der That von E. v. Hartmann im letzten Teil seiner Schrift über Kant als Vater des Pessimismus erstrebt.[1]) Der „transcendente Optimismus" Kants, wie er ihn nennt, lässt sich natürlich mit dem Versuche, Kant als den eigentlichen Vater des Pessimismus in Anspruch zu nehmen, unmöglich in Einklang bringen. So sucht denn Hartmann den „Nachweis" zu bringen, „erstens, dass die Schlüsse aus den Kantschen Prämissen falsch gezogen sind" (welche eben zu jenem transcendenten Optimismus hinüberführen), „und vielmehr die entgegengesetzten Konsequenzen aus denselben folgen, und zweitens, dass Kant an die Wahrheit seiner Schlüsse selbst nicht geglaubt hat." — Prüfen wir jedoch genauer, auf welche Weise dies etwas anspruchsvolle Programm durchgeführt wird, so zeigt sich sogleich das Unzulängliche und Verfehlte dieses Versuches. Zunächst ist es Hartmann völlig entgangen, dass, wenn auch in der Idee des höchsten Gutes Tugend (als Glückwürdigkeit) und Glückseligkeit vereinigt als Weltzweck gedacht werden, doch erstlich, wie wir oben gezeigt, dieser Glückseligkeitsbegriff über den naiv-empirischen völlig hinausgewachsen ist, und zweitens, dass auch so doch den handelnden vernünftigen Wesen nach Kant nicht die Herbei-

[1]) A. a. O. S. 50 ff.

führung des ganzen höchsten Gutes als ihre Aufgabe zufällt, sondern ausschliesslich seines ersten Faktors, der Sittlichkeit. Von einem Rückfall in den Eudämonismus kann also jedenfalls nicht wohl die Rede sein.

Die weiteren Einwendungen Hartmanns beziehen sich vor allem auf die Postulate der Unsterblichkeit und der Gottheit, die Kant als notwendige Konsequenzen der Idee des höchsten Gutes, wenn dieses in der Welt Realität haben soll, hinstellt. Wir können Kants Meinung etwa in folgender Weise interpretieren: Die Welt, wenn sie in sich selbst gerechtfertigt erscheinen soll, ist verpflichtet, die Idee des höchsten Gutes als ihren letzten, höchsten Zweck zur Darstellung zu bringen. Von dieser Verpflichtung fällt uns, den vernünftigen Wesen, ausschliesslich die Herstellung immer höherer, reinerer Sittlichkeit in uns zu; nur in diesem Sinne ist uns überhaupt eine Mitwirkung bei der Realisierung des höchsten Gutes moralisch möglich. Nun aber soll das Weltganze vielmehr das ganze höchste Gut zur Erscheinung und Ausprägung bringen, d. h. ein Zusammenstimmen von proportionierter Glückseligkeit mit der erreichten Glückwürdigkeit der Tugend. Da diese Aufgabe nun über ihre Leistungsfähigkeit als blosser Natur, wie wir diese uns sonst denken, weit hinausgeht, so muss die Welt vielmehr als Schöpfung eines intelligenten Urhebers angesehen werden, und zwar so, dass dieser Urheber alles in ihr ausschliesslich nach seinem Willen zu gestalten imstande war, also mit unbedingter Allmacht sein Werk vollenden konnte. Dies der Grundgedanke des Gottes-Postulates.

Weiter aber: da wir in unserm so vielfach bedingten und zeitlich beschränkten Erdendasein immer nur in sehr geringem Masse zu wahrer Sittlichkeit zu gelangen vermögen, so muss in einem an dieses Leben sich anschliessenden anderweitigen Dasein die Möglichkeit geboten gedacht werden, diesem Ideale uns immer weiter anzunähern; mithin ist Unsterblichkeit gleichfalls ein Postulat der praktischen Vernunft.

Es wird sich also fragen, ob diese Konsequenzen wirklich notwendig mit den Kantschen Prämissen zusammengehören, — in welchem Falle die Kantsche Philosophie als das vollkommene Widerspiel des Pessimismus erwiesen wäre, — oder ob Hartmann Recht hat, wenn er behauptet, dass vielmehr gerade das Entgegengesetzte daraus folge, — denn alsdann würde man in der That triftigen Grund haben, Kant auch ohne seine ausdrückliche Zustimmung, — ja, entgegen diesen von ihm nur irrtümlich gezogenen optimistischen Konse-

quenzen, — in das Lager des Pessimismus herüber zu ziehen, dem er doch, den Grundlagen seiner Philosophie nach, zweifellos angehöre.

Was nun zunächst die Idee des höchsten Gutes anlangt, die Kant zum Ausgangspunkt seiner Postulate gewählt hat, so haben wir deren Zusammenhang und Übereinstimmung mit den Fundamenten der Kantschen Ethik bereits oben hinreichend nachgewiesen. Wie aber steht es mit der Begründung der erwähnten Postulate auf diesem Boden? Die Zuhilfenahme des Gottesbegriffes würde in diesem Zusammenhange als logische Notwendigkeit kaum anerkannt werden können, wenn die in der Idee des höchsten Gutes gemeinte Glückseligkeit, also die „Selbstzufriedenheit" sich lediglich auf das beschränkte, was der Stoïcismus fordert, die im Tugendbewusstsein unmittelbar liegende Selbstgenugsamkeit, die sich gegen die objektive Welt und ihre Macht über uns einfach abschliesst, kein Übel, das dorther kommt, als solches anerkennt. Denn alsdann würde die umgebende Welt sein können, wie sie wollte: diese Selbstzufriedenheit würde immer erreichbar sein, falls wir nur, wie der Stoïcismus voraussetzt, wirklich die Kraft haben, unbekümmert um alles physische Leiden uns rein dem ethischen Dasein hinzugeben; dazu würde es keiner göttlichen Macht erst bedürfen, welche jene objektive Welt eigens auf eine innere Zusammenstimmung mit dem sittlichen Verhalten vernünftiger Wesen in ihr angelegt hätte; der Gottesgedanke würde also wenigstens dieses Fundamentes beraubt sein, auf das es hier allein uns ankommt. — Nun aber erkannten wir jene von Kant gemeinte „Selbstzufriedenheit" bereits als eine Zufriedenheit eines Wesens mit sich selbst, sofern es sich als Teil, als Mitglied der Welt auffasst; als solches aber ist es von deren Wert oder Unwert immer zugleich mit abhängig, ganz abgesehen noch von der physischen Verflochtenheit in sie, die sich so oft störend und hemmend in ihrem Hinübergreifen in das ethische Dasein geltend macht. In dieser Selbstzufriedenheit also liegt, wenn sie soll stattfinden können, die Forderung, dass nicht nur wir so eingerichtet sind, in unserem guten Gewissen thatsächlich vollkommene innere Befriedigung zu finden, sondern auch das objektive Weltganze sich in letzter Instanz als ethischer Kosmos darstellt, in welchem ethisches Wollen und Handeln ein vollgültiges Heimatrecht hat. — Diese Zusammenstimmung des Weltganzen aber zu unserer Idee vom höchsten Gute kann in der That nicht mehr von einer blossen Naturordnung erwartet werden, solange wir diese nur als das nehmen. als was sie sich unserer

empirischen Erkenntnis darstellt. Denn die Gesetze dieser „Sinnenwelt" haben nicht den mindesten Zusammenhang mit dem moralischen Gesetz, durch welches der sittliche Wille allein sich bestimmen lässt (VIII, 264f.). „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat, d. h. eine Intelligenz", . . . „ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott" (VIII. 265f.).

So fügt sich das Gottes-Postulat durchaus konsequent ein in die Kantsche Lehre vom höchsten Gute. Anders aber steht es mit dem Postulat der Unsterblichkeit. Seine Begründung bei Kant hat, wie mit Recht bemerkt worden ist (so z. B. von Lotze), die missliche Konsequenz, dass der Grund zur Unsterblichkeit fortfallen würde, wenn es jemandem gelänge, nun doch bereits in diesem Leben sich zu vollendeter Sittlichkeit zu erheben. Freilich kann man entgegnen: Dieser Fall sei nur theoretische Erdichtung; in der Wirklichknit aber würde er zufolge der Beschränktheit unserer Natur niemals vorkommen. Allein abgesehen davon, dass die Geschichte uns doch ein Beispiel wenigstens solcher hier bereits erreichten sittlichen Vollkommenheit mit hinreichender Glaubwürdigkeit in dem Stifter unserer Religion thatsächlich vor Augen führt: so kann auch prinzipiell eine Argumentation nicht anerkannt werden, die zur weiteren Konsequenz einen Satz hätte, welcher der eigentlichen Meinung geradezu entgegenstrebt, — den Satz nämlich, dass wir um so mehr Anrecht auf Unsterblichkeit hätten, je weiter wir in diesem Leben von dem Ideal vollkommener Sittlichkeit entfernt geblieben.

Offenbar hat Kant sich hier durch das Bestreben, den ethischen Unsterblichkeitsglauben von allem Eudämonismus frei zu halten, zu weit führen lassen und ist so zu dem Missgriff verleitet worden, dieses Postulat ausschliesslich auf der Unerreichbarkeit vollkommener Sittlichkeit, also nur des ersten Faktors in der Idee des höchsten Gutes, zu begründen.*) Allein das berechtigt uns noch nicht, die Einführung des Unsterblichkeits-Postulates für eine blosse Konzession an das religiöse Bedürfnis zu nehmen, die mit den Kantschen

* Anmerkung. Hartmann, der dies garnicht bemerkt hat, polemisiert merkwürdiger Weise fortwährend gegen die vermeinte Wiedereinführung des Eudämonismus fürs „Jenseits," als habe Kant damit den geforderten Verzicht auf Glückseligkeit im Diesseits mildern und annehmbarer machen wollen. A. a. O. S. 52.

Prämissen nicht vereinbar wäre. Im Gegenteil, es lässt sich leicht zeigen, wie die Idee des höchsten Gutes, in anderer Weise verwertet, allerdings eine haltbare Grundlage hergeben kann für eine Unsterblichkeitslehre in dem Sinne, wie Kant sie gewollt hat. Wir haben bereits gezeigt, dass die in der Idee des höchsten Gutes mitgedachte „Selbstzufriedenheit“ sich nicht etwa bloss auf die subjektive Gemütsverfassung des „guten Gewissens“ beschränken konnte, sondern nur dann vollkommen war, wenn zugleich auch eine Zusammenstimmung des objektiven Weltganzen mit unserem idealischen Weltzweck sich zu erkennen gab. Diese letztere Befriedigung aber vermag uns der Anblick der Sinnenwelt, in der unser empirisches Leben sich abspielt, allerdings nicht zu gewähren, sofern wir sie bereits für die ganze Wirklichkeit nehmen. Ja, ihr Abstand von diesem Welt-Ideale wird uns um so mehr vor Augen treten, je weiter wir selbst bereits in unserer sittlichen Entwicklung fortgeschritten sind. Und so würde in der That gerade dem Sittlichsten zugleich auch am meisten eine Fortsetzung des im „Diesseits“ begonnenen sittlichen Lebens und Wirkens in einer „jenseitigen“ Welt zum ethischen Bedürfnis werden; und auf diesem Wege kämen wir denn allerdings in letzter Instanz auf dem Boden der Kantschen Philosophie auf die Unsterblichkeits-Idee als ethisches Postulat zurück. — Voraussetzung wäre dabei freilich, dass dieses jenseitige Leben sich ohne Widerspruch so denken liesse, dass eine ethische Weiterentwicklung der Persönlichkeit und ein Wirken derselben im Weltganzen möglich wäre. An diesem Punkte setzt nun wiederum Hartmann ein: er meint, eine solche Annahme widerspreche durchaus der Kantschen Lehre von der Zeit- und Raumlosigkeit, von der Immaterialität des jenseitigen Lebens.[1]) Allein demgegenüber muss doch darauf hingewiesen werden, dass die einfache Berufung auf die dem Jahre 1766 entstammenden „Träume eines Geistersehers,“ also eine weit vor der „kritischen Periode“ Kants liegende Schrift, nicht wohl zulässig ist, wo spätere Aussprüche Kants von anderem Inhalt vorliegen. Die Identifizierung der Welt des jenseitigen Lebens mit der Welt der Dinge an sich, der unzeitlichen und unräumlichen „intelligiblen Welt“ ist danach nicht gerechtfertigt; vielmehr unterscheidet Kant ausdrücklich (VIII, 289) das „Dasein in einer reinen Verstandeswelt“, das uns als freien Wesen ja schon in dieser Welt zukommt, von der „unendlichen Dauer“ des Daseins. Aber jede weitere Ausmalung

[1]) Vgl. S. 56 f. a. a. O.

dieser Welt des jenseitigen Lebens musste Kant, da sie aller Erfahrung unzugänglich ist, seinen kritischen Grundsätzen zufolge durchaus ablehnen. Selbst die „unendliche asymptotische Annäherung" an das sittliche Vollkommenheitsideal, welche die Aufgabe und den Inhalt des jenseitigen Lebens bilden soll, ist ihm „nur ein negativer Begriff von der ewigen Dauer, wodurch . . . nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann"; — noch weniger aber mit dem „Prinzip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen" (VII, 419 ff.). — Kant will von der Unsterblichkeits-Idee durchaus keinen theoretischen Gebrauch gemacht wissen, vielmehr nur einen praktischen, sofern „die Vernunft dem Menschen keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig lässt, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eigenes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet (VII, 414).

Nach alledem kann jedenfalls nicht davon die Rede sein, dass in der jenseitigen Welt weder die weitere Annäherung an das Ideal der vollkommenen Sittlichkeit, noch an die ihr proportionierte Glückseligkeit auf dem Boden der Kantschen Voraussetzungen unmöglich sei, wie Hartmann behauptet;[1]) im Gegenteil, diese Behauptung überschreitet ganz offenkundig die Grenzen des auf kritischem Boden nach Kant Erkennbaren und verkennt völlig den Sinn und Wert dieser Kantschen Ausführungen, deren Stärke zum wesentlichen Teile gerade auf der Selbstbescheidung unseres theoretischen Erkennens liegt. Allein Hartmann führt noch ein anderes Argument gegen das Postulat der Unsterblichkeit ins Feld: Kant selbst habe zugestanden, dass die vollkommene Entwicklung der Anlagen der Menschheit nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung von der Natur erstrebt werde.[2]) Der Glückseligkeitstrieb des Individuums sei nicht als berechtigter Selbstzweck zu fassen, vielmehr an sich nur eine „Illusion." — eine Illusion jedoch, die sich teleologisch rechtfertige, da ihr Nutzen für die Entwicklung der Gattung evident sei.[3]) Somit bleibe gar kein Boden mehr für die Begründung der Forderung individueller Unsterblichkeit. Hierbei ist jedoch übersehen, dass die Sittlichkeit vor allem Sache der Persönlichkeit ist, und dass daher auch die grösste Gewissheit des Fortschreitens

[1]) A. a. O. S. 56 ff.
[2]) A. a. O. S. 55 f.
[3]) A. a. O. S. 53 fl.

der Gattung zum Besseren uns niemals das Bedürfnis des eigenen unbegrenzten Fortschreitens zum Guten nehmen kann. So ist denn auch in jenem Kantschen Aufsatz, der dies Thema behandelt, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", von dem Menschen lediglich als Kulturwesen die Rede. Die moralische Anlage in uns, soweit sie uns als Bewusstsein einer Verpflichtung gegeben ist, — nämlich der Zusammenstimmung unseres Wollens mit der Forderung des Gewissens, — ist, wie dieses Gewissen selbst, durchaus Angelegenheit der Persönlichkeit. Die Herausbildung des höchsten Typus „Mensch" dagegen, als Kulturwesens, — und so freilich auch in Rücksicht auf „moralische Kultur," — ist Sache der Gattung, resp. der Wirksamkeit der Natur im Leben der Gattung. Daher ist auch das „grösste Problem" für den Menschen, „zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft," — eine vollkommene Staatsverfassung, als einziger Zustand, in welchem die Natur alle Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann" (VII, 323).

Es ist somit etwas völlig anderes, was die Aufgabe der Entwicklung der Gattung, und was das letzte Ziel des sittlichen Strebens des Individuums ist. Jener Fortschritt der Gattung, auch wenn er sicher gestellt wäre, kann dem Individuum doch keinen Ersatz bieten für den so unvermittelten Abbruch all seines Strebens und seiner sittlichen Arbeit durch das Ende dieses Lebens und lässt also das ethische Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit völlig unberührt.

Allein in einem anderen Sinne kommt jene Kantsche Lehre von dem allmählichen Fortschreiten der Gattung allerdings in Frage für die Entscheidung zwischen optimistischer und pessimistischer Weltansicht. Giebt es einen solchen Fortschritt (im ethischen Sinne), so ist damit — trotz aller etwaigen individuellen Misserfolge im einzelnen — doch das Heimatsrecht des Sittlichen im universellen Ganzen auch dieser Wirklichkeitswelt erwiesen, und damit wäre alsdann auch jene Stimmung und Gesinnung der „Weltflucht" widerlegt, die ja in gewissem Sinne gleichfalls als „Pessimismus" gefasst werden muss, wenn dieser hier auch nur die diesseitige, empirische Welt betrifft. Denn freilich: die Kehrseite des ethischen Unsterblichkeits-Bedürfnisses wäre doch immer die Anerkennung einer gewissen Unzulänglichkeit des Lebens in dieser Welt, also immer ein gewisses Zugeständnis an den Pessimismus. Diesem aber wird nun

die Wage gehalten durch die Würdigung der Bedeutung des Welt-Ganzen (in der unendlichen Zeitreihe) für das Leben und die Entwicklung der Gattung. Die grossen wirkenden Kräfte in diesem Welt-Ganzen und die sie beherrschende Ordnung erscheint angelegt auf die beständige Annäherung an ein idealisches Gut, das auf diesem Boden von der Gattung erreicht werden soll, während zugleich jeder Fortschritt in dieser Annäherung selbst schon als etwas Gutes, Wertvolles von der betreffenden Generation unmittelbar empfunden wird. — Auch hier zeigt sich also, wie die Kantsche Weltanschauung ihrem ganzen Zusammenhange nach das gerade Widerspiel des Pessimismus darstellt; und so erweist sich Hartmanns Versuch, seine Sache durch die Autorität Kants zu stützen, nach jeder Richtung hin als verfehlt.

Es würde zu weit führen, wenn wir in gleich eingehender Weise, wie es mit der Hartmannschen Arbeit geschehen, nun auch noch die Volkeltschen Ausführungen zum Gegenstande einer erschöpfenden Auseinandersetzung machen wollten, zumal das ein Eingehen auf die Prinzipien des Volkeltschen Pessimismus erforderte, wie es den Rahmen der Aufgabe, die wir uns hier gestellt, weit überschreiten würde. Nur eines greifen wir hier zum Schlusse noch heraus: die Behauptung nämlich, dass gewisse ungelöste Dissonanzen bei Kant, so namentlich die Lehre vom radikalen Bösen gegenüber der vom absoluten Werte des guten Willens, uns nötigten, bereits die höchsten Weltprinzipien als auf jene „irrationalen, widerspruchsvollen Mächte angelegt“ zu fassen.[1]) Wir können uns dieser Ansicht, welche die Kantsche Weltanschauung im Sinne der Zurückführung auf einen uneinheitlichen, widerspruchsvollen Weltgrund ergänzt sehen möchte, nicht anschliessen und vor allem in der Lehre vom radikalen Bösen keinen Grund erkennen, der uns nötigte, sie in der Weise auszulegen, dass daraus ein Rückschluss auf irgendwelche Uneinheitlichkeit des obersten Weltprinzips sich ableiten liesse.

Diese Lehre, mit der Kant seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ einleitet, ist nämlich im Grunde nichts anderes, als eine Bezeichnung (nicht Lösung!) des Problems vom Ursprunge des Bösen im Menschen. Da — nach Kant — alles Wollen, für das wir sittlich verantwortlich sein sollen, aus Freiheit hervorgehen, unsere eigene That sein muss (X, 34), so kann keinerlei Ursache

[1]) Vgl. oben, S. 33.

uns bestimmt haben, uns für das Böse, d. i. das Gesetzwidrige, zu entscheiden, sondern wir müssen bereits einen „Hang zum Bösen" mitgebracht haben. Dieser „Hang" unterscheidet sich aber dadurch von einer Anlage, „dass er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch als erworben, oder als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann." (X, 31). Dieser Hang zum Bösen ist „intelligible That," sofern er vor jeder empirischen That vorhergeht (X, 34). „Der Mensch ist böse" heisst: „er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen". Sofern dieser Hang, wie die anthropologische Erfahrung zeigt, ganz allgemein in der Menschheit gewurzelt ist, nennt ihn Kant auch das „radikale Böse in der menschlichen Natur" (X, 36 ff.). Dieser Hang „bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem Zeitanfange nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war . . . die Quelle des Bösen verfolgen müssten" (X, 48). Das radikale Böse besteht aber in nichts anderem, als einer Verkehrung der Rangordnung der Triebfedern, nämlich der Überordnung der eigenen Glückseligkeit über das moralische Gesetz (X, 40 f).

Welches sind nun die realen Thatbestände, die dieser Theorie zu Grunde liegen? Kann sie etwa so gemeint sein, dass wir einen bereits fertig ausgeprägten bösen Willen im Sinne dieses radikalen Bösen mit auf die Welt bringen? Das wäre offenbar absurd und widerspräche auch der Forderung Kants, dass er unsere eigene That sein, von uns selbst uns zugezogen sein müsse. Weder böse noch gut ist unser Wollen in seinen ersten Anfängen; denn es ist überhaupt noch gar kein Wollen. Wir treten nicht als fertige Wesen in die Welt, sondern alles bewusste psychische Leben ist erst Ergebnis einer allmählichen Entwicklung, deren Gang im einzelnen zu verfolgen und nachzukonstruieren uns niemals mit zureichender Vollständigkeit gelingen kann. So ist auch unser Wollen erst Produkt einer Entwicklung; zuerst nur ein blindes, zielloses Herumtappen einer noch ganz keimhaften eigenen Regsamkeit, dann — an der Hand erster, primitiver Erfahrungs-Elemente — ein Nachahmungsversuch fremden Wollens (resp. seiner Bethätigungen), wodurch gleichsam nur erst der Mechanismus eines eigenen Wollens ausprobiert und eingeübt wird. Erst viel später, wenn dieser

Mechanismus längst geläufig geworden und gleichsam automatisch funktioniert, beginnt eine Unterscheidung und Abwägung mehrerer Möglichkeiten eines eigenen Wollens gegen einander — und zwar unter der Einwirkung wiederum eines fremden Wollens, von dem es sich zunächst einfach leiten lässt, bis etwa der bemerkte Widerstreit verschiedener Einwirkungen solchen fremden Wollens oder andere Umstände uns mit der Fähigkeit eines selbständigen, nicht mehr vom fremden abhängigen Wollens bekannt macht. — Hier nun, an der Schwelle eines ersten wirklich eigenen Wollens, beginnt allererst unsere Verantwortlichkeit, ein „gut" und „böse" unseres Wollens. Allein es ist klar, dass die ganze bisherige Entwicklung auch über diese ersten Regungen eigenen Wollens hinaus noch fortwirken und in diesen selbst ihren Einfluss noch immer geltend machen wird. Der Wille, obschon zur Freiheit (d. i. Selbstbestimmung) erwacht, ist doch nicht selbst, so wie er ist, sein eigenes Werk, sondern findet sich bereits in bestimmter Weise, zu bestimmtem Charakter ausgebildet, vor. Ein wirklich freies, absolut eigenes Wollen ist ihm also noch gar nicht möglich, sondern nur ein Streben nach einem solchen. Nun aber wird zum „guten Willen" nach Kant gerade die absolute Selbstbestimmung erfordert; und darum ist die Formel des „kategorischen Imperativs" das eigentliche Prinzip des guten Willens, weil die Befolgung dessen, was sie fordert, allererst uns entscheidend loslöst aus allem Zusammenhange mit unserem bisherigen empirischen Wesen, das wir uns nicht selbst geschaffen, noch auch selbst gewollt haben, sondern bei erwachendem eigenen Wollen bereits in seiner Eigenheit in uns vorfinden. Dass nun unser Wille an diesem Punkte seiner Entwicklung nicht sogleich mit seiner ganzen Vergangenheit zu brechen vermag, sondern nur auf ihrem Boden überhaupt zu weiteren Bethätigungen befähigt ist, die folglich nicht von vornherein absolut frei sein können, sondern ihren bisherigen pathologischen Charakter zunächst noch überwiegend beibehalten werden, trotzdem schon das Bewusstsein der Fähigkeit (und damit der Verpflichtung) wahrhaft eigenen Wollens zu erwachen beginnt: Das wäre der Thatbestand, auf welchen sich die Lehre vom radikalen Bösen in letzter Instanz reduzieren würde. — „Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf . . . Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an

den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf" ... (X, 40). Diese Ausführungen enthalten geradezu den Schlüssel der ganzen Lehre. Es ist mit der „intelligiblen That" keine mystische, in einem vorempirischen Dasein mit Freiheit vollzogene That gemeint, wie man gefabelt hat, sondern nur zum Ausdruck gebracht, dass dieser „Hang" zum Bösen in eine Periode zurückverfolgt werden muss, „wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war" (X, 49). Dass er aber als aus Freiheit entsprungen vorgestellt wird, bedeutet nur, dass wir ihn im praktischen Verhalten als durch uns selbst zugezogen und daher auch durch uns selbst überwindbar, nicht aber als angeboren und folglich unabänderlich anzusehen haben (vgl. X, 46). — Die Ausdrücke „aus Freiheit entsprungen" einerseits und „angeboren" anderseits sind beide nicht als theoretische Dogmen gemeint; denn alsdann würden sie einander ausschliessen, während Kant sie doch thatsächlich für das radikale Böse fortwährend neben einander gebraucht, je nach den praktischen Konsequenzen, die er gerade vor Augen hat, und auf die allein es ihm ankommt (vgl. X, 58).

Nach alledem enthält die Lehre vom radikalen Bösen nicht den mindesten Grund, irgendwelche widerspruchsvollen Mächte in den obersten Weltprinzipien anzunehmen, wie Volkelt will. Vielmehr umgekehrt: es ist garnicht abzusehen, wie eigentlich eine Welt freier Wesen anders hätte geschaffen werden sollen, als so, dass diese Wesen nicht bereits als fertige in die Welt treten, sondern erst in einer allmählichen Entwicklung, wie wir sie oben angedeutet, zu einem Gebrauch ihrer Freiheit zu gelangen vermögen. Nur so ist alles Sittlich-Wertvolle, das wir in dem Dasein frei wollender Wesen zu finden vermögen, die Begründung und Bildung eines sittlichen Charakters, wirklich ihnen selbst in die Hand gegeben und empfängt gerade dadurch allererst diesen seinen einzigartigen Wert! — Es ist nicht eine positive Fehlerhaftigkeit unseres Wesens, welche ein weiser, allmächtiger Schöpfer hätte vermeiden müssen, in der das „radikale Böse" seine Wurzeln hat; sondern dies ist einzig und allein darin begründet, dass wir an eine Entwicklung gebunden sind und so die im naiven Zustande uns natürliche, noch nicht zuzurechnende Überordnung der Maxime der Glückseligkeit über die der Freiheit auch noch — dem Gesetze der Trägheit folgend — in die Periode des erwachenden Vernunftgebrauches mit hinübernehmen, wo sie nun nicht mehr der ethischen Beurteilung und Zurechnung entzogen ist.

So bedeutet die Lehre vom radikalen Bösen zuletzt nicht nur keinen Widerspruch gegen die andere vom absoluten Werte des guten Willens, sondern vollendet vielmehr das Weltbild, in welchem die gesamte praktische Philosophie Kants gipfelt: das Bild eines ethischen Kosmos mit der Bestimmung, ein freies Wollen vernünftiger Wesen zu immer vollkommenerer Ausprägung zu bringen. — So fundamental, wie dieses Weltbild der Freiheit von dem des Pessimismus sich unterscheidet, ebenso weit ist auch Kants Ethik überhaupt von der pessimistischen Denkweise entfernt. Aber allerdings: der ethische Idealismus Kants steht und fällt mit der Annahme oder Verwerfung der Freiheit — wobei es freilich gleichgültig bleibt, ob man gerade den Ausdruck, welchen die Freiheitslehre bei Kant gefunden, als zulänglich ansehen will oder nicht. Wer eine entscheidende Widerlegung Kants und Begründung eines radikalen Pessimismus unternehmen wollte, würde an diesem Punkte einzusetzen, würde den Nachweis zu bringen haben, dass der Gedanke einer Freiheit (in dem Sinne, wie er hier gebraucht wird) schlechterdings keinen Boden finden könne in der Welt, wie sie uns gegeben ist. Ohne diesen Nachweis bleibt Kants ablehnende Stellung gegenüber dem Pessimismus unerschütterlich.

Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes“ bei Kant — und Schopenhauers Kritik desselben.

Eine Rechtfertigung Kants.

Von Dr. Mscislaw Wartenberg.

In meiner vor Kurzem veröffentlichten Schrift: Kants Theorie der Kausalität[1]) habe ich, bei der Darstellung der Grundlagen der Kantischen Erkenntnistheorie, der Einwände gedacht, welche Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie gegen den Begriff des Gegenstandes der Vorstellung bei Kant erhoben hat. Ich konnte damals, wegen Mangels an Raum, auf diese Materie nicht genauer eingehen, musste es vielmehr bei einigen kurzen Andeutungen bewenden lassen. Da mir jedoch die erwähnte Frage, sowohl für das richtige Verständnis der Erkenntnistheorie Kants, als auch für die Erkenntnistheorie im Allgemeinen, von grosser Wichtigkeit zu sein scheint, möchte ich dieselbe zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung machen, die ich im Folgenden anzustellen gedenke.

Meine Abhandlung wird sich am sachgemässesten in folgende Abteilungen gliedern: Zunächst werde ich die thatsächliche Stellung und Bedeutung des Begriffs des Gegenstandes in Kants Erkenntnistheorie darlegen, sodann die Erkenntnistheorie Schopenhauers in Grundzügen erörtern und besonders ihre Abweichungen von der Kantischen hervorheben; drittens werde ich Schopenhauers Kritik des Begriffs des Gegenstandes bei Kant darstellen, und schliesslich diese Schopenhauersche Kritik einer eingehenden Prüfung unterwerfen.

1. Der Begriff des Gegenstandes in Kants Erkenntnistheorie.

Jede Erkenntnisthätigkeit richtet sich auf einen Gegenstand; sie ist eine ideale Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und

---

[1]) Leipzig, H. Haacke 1899. (294 S.) Über dieses Buch des Verfassers werden wir demnächst aus berufener Feder eine Besprechung bringen. Anm. d. Red.

einem Objekt, welches dem ersteren als etwas Selbständiges, dessen Willkür Entzogenes, d. h. in seiner besonderen Natur von diesem nur Anzuerkennendes, gegenübersteht, und sie vollendet sich in einem Urteil, welches vom erkennenden Subjekt über die bestimmte Beschaffenheit des betreffenden Objekts mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gefällt wird, d. h. mit dem Bewusstsein, dass über den Gegenstand, auf welchen die Erkenntnis sich jeweilig richtet, nur so und nicht anders geurteilt werden muss, und dass alle erkennenden Subjekte über denselben Gegenstand in derselben Weise urteilen müssen.

Das charakteristische Merkmal eines Urteils von objektiver, d. h. den Gegenstand treffender Bedeutung ist also das Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, mit welchem das Urteil vollzogen wird. Dabei ist es gleichgültig, von welcher Art der beurteilte Gegenstand ist. Derselbe mag ein mathematisches Objekt, oder ein Objekt der äufseren oder inneren Erfahrung sein; in jedem Falle wird sich das über ihn ausgesagte Urteil durch die beiden erwähnten Merkmale auszeichnen und auszeichnen müssen. — Mit Beziehung darauf sagt Kant, dass objektive Gültigkeit eines Urteils nichts anderes sei, als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben, und dass daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe seien.[1])

Welches sind nun die Bedingungen dieser notwendigen Allgemeingültigkeit eines Urteils? Wie kommt das erkennende Subjekt dazu, über einen Gegenstand ein notwendiges und allgemeingültiges, alle urteilenden Wesen bindendes Urteil zu fällen? Unter welchen Bedingungen wird ein Urteil objektiv gültig? Die Antwort auf diese Frage scheint sehr nahe zu liegen und wird folgendermassen lauten: Die Bedingung der objektiven Gültigkeit eines Urteils ist die empirisch konstatierte Beschaffenheit des Gegenstandes, auf welchen das Urteil sich richtet. Weil ich nämlich in der sinnlichen Anschauung einen Gegenstand wahrnehme, der eine bestimmte Beschaffenheit hat, und weil alle anderen Menschen diesen Gegenstand in derselben Beschaffenheit wahrnehmen: deshalb urteile ich über diesen Gegenstand so und nicht anders, ich urteile über ihn in völliger Übereinstimmung mit den Urteilen aller erkennenden Subjekte.

Allein diese Antwort trifft nicht zu; sie ist voreilig; sie übersieht eine Reihe wichtiger Momente und setzt sich über die Schwierig-

---

[1]) Prolegomena § 18 u. § 19; Ausg. v. Schulz S. 77 fg.

keiten leicht hinweg; sie ist nicht im Sinne Kants. Urteile ich über einen Gegenstand auf Grund der von mir wahrgenommenen Beschaffenheit desselben: so ist ein solches Urteil ein blosses „Wahrnehmungsurteil“, das nur subjektiv gültig ist. Ich verknüpfe in diesem Urteil nur zwei Wahrnehmungen im jetzigen Zustand meines Wahrnehmens; ich sage nur aus, dass mir der betreffende Gegenstand gegenwärtig in dieser Beschaffenheit erscheint, ich sage aber nicht und kann nicht sagen, dass mir dieser Gegenstand bei jedem wiederholten, unter denselben Bedingungen stattfindenden Wahrnehmen ebenso erscheinen werde, und dass derselbe allen erkennenden Wesen in derselben Weise, wie mir, erscheinen müsse. Dieses Bewusstsein müsste ich aber haben, wofern mein Urteil ein objektiv-gültiges, d. h. den Gegenstand treffendes, sein sollte. Denn das Urteil von objektiver Gültigkeit zeichnet sich durch Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus; die Synthese eines bestimmten Prädikats mit einem bestimmten Subjekt in einem solchen Urteil ist eine notwendige, sie muss von allen denkenden Wesen jederzeit in derselben Weise vollzogen werden. Um aber diese Synthese mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit vollziehen zu können, müsste ich wissen, dass die Wahrnehmungen, die ich in meinem Urteil zu einander in Beziehung setze, im Gegenstande selbst, worauf mein Urteil gerichtet ist, notwendig verbunden sind; ich müsste der notwendigen Zusammengehörigkeit derselben im wahrgenommenen Objekt sicher sein; nur dann könnte ich behaupten, dass dieser Gegenstand unter denselben Bedingungen des Percipierens sowohl mir, als auch allen anderen erkennenden Subjekten in derselben Beschaffenheit erscheinen werde, d. h. ich könnte ein notwendiges und allgemeingültiges, ein objektiv-gültiges Urteil fällen. Allein diese Forderung ist auf dem Standpunkt des blossen Wahrnehmens, des empirischen Konstatierens, nicht erfüllt. Denn ich erfahre nur das thatsächliche Zusammensein bestimmter Wahrnehmungen in meinem Bewusstsein, aber nicht deren notwendiges Zusammengehören; ich nehme nur wahr, dass in meinem gegenwärtigen Zustand des Percipierens zwei Wahrnehmungen verbunden auftreten, aber ich nehme nicht wahr, dass dieselben jederzeit, sowohl in meinem Bewusstsein, als auch im Bewusstsein aller vorstellenden Wesen, in dieser Verbindung auftreten müssen. Notwendigkeit der Verknüpfung kann nicht wahrgenommen werden, sie ist kein empirisches Datum. Ein Urteil also, welches sich auf die blosse Wahrnehmung gründet, ist kein notwendiges und allgemeingültiges Urteil; es ist nur ein Urteil über den jeweiligen Zustand

des wahrnehmenden Subjekts, aber kein Urteil über die objektive Beschaffenheit des wahrgenommenen Gegenstandes; es ist ein blosses Wahrnehmungsurteil, das nur subjektive Bedeutung hat, aber kein „Erfahrungsurteil“, das objektive Bedeutung beansprucht, d. h. eine Erkenntnis des Gegenstandes sein will. Die notwendige Allgemeingültigkeit eines Urteils, welches auf einen Gegenstand sich bezieht, beruht also niemals auf empirischen Bedingungen; der Grund, warum wir zwei Wahrnehmungen denkend verknüpfen und dieser Verknüpfung eine objektive Bedeutung beilegen, ist nicht die Wahrnehmung; der zureichende Grund für die Wahrheit eines Erfahrungsurteils muss anderswo liegen. — Was wir soeben auseinandergesetz, haben, illustriert Kant durch folgendes Beispiel:[1]) Ich nehme wahrt dass die Sonne den Stein bescheint und dass dieser Stein sich erwärmt. Diese beiden Wahrnehmungen, die Wahrnehmung des Auffallens der Sonnenstrahlen auf den Stein und die Wahrnehmung der Erwärmung desselben, deren Aufeinanderfolge ich empirisch konstatiere, setze ich nun denkend zu einander in Beziehung und fälle das Urteil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Welche Bedeutung hat dieses Urteil? Gilt es objektiv? Treffe ich mit demselben die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes? Ist dieses Urteil ein Erfahrungsurteil? Nein! Es ist ein blosses Wahrnehmungsurteil. Seine Bedeutung ist nur die, dass ich und vielleicht auch andere Menschen die Erwärmung des Steins auf das Auffallen der Sonnenstrahlen folgend wahrgenommen haben; es drückt nur die thatsächliche Verbindung dieser beiden Erscheinungen in meinem subjektiven Zustand der Wahrnehmung aus. Dass aber diese Erscheinungen notwendig verbunden sind, dass die Erwärmung des Steins eine notwendige Folge des Auffallens der Sonnenstrahlen ist, dass also diese beiden Wahrnehmungen in jedem vorstellenden Bewusstsein stets in dieser Verbindung auftreten werden: darüber sagt mein Urteil nichts aus und kann nichts aussagen, weil es sich auf die blosse Wahrnehmung gründet, in der Wahrnehmung aber keine Notwendigkeit enthalten ist. Demnach besitzt mein Urteil, da es nicht notwendig und allgemeingültig ist, auch keine objektive Bedeutung, es ist kein Erfahrungsurteil. Ein solches würde es erst dann sein, wenn ich das Recht hätte, die Verbindung der Wahrnehmung des Sonnenscheins mit der Wahrnehmung der Wärme als eine notwendige zu behaupten; dieses Recht habe ich aber auf dem Standpunkt der blossen Wahrnehmung nicht.

---

[1]) A. a. O. S. 81 Anmerk.

Um diese erkenntnistheoretischen Ausführungen Kants richtig zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass dieselben unter dem Einfluss der Kritik, welcher der scharfsinnige Hume die menschliche Erkenntnis unterworfen hatte, stehen und nur zu dem Zwecke vorgenommen sind, um, bei aller Anerkennung des Richtigen in Humes skeptischer Kritik, die Erfahrungserkenntnis, deren Möglichkeit Hume angezweifelt hatte, in ihre Rechte wieder einzusetzen. — Hume hat nachgewiesen, dass nur diejenigen Urteile notwendig und streng allgemein gelten, d. h. den Charakter des Wissens, der wirklichen Erkenntnis, mit Recht beanspruchen, welche auf eine Analysis der Vorstellungen sich gründen; das Prinzip der notwendigen Verknüpfung des Subjektsbegriffs mit dem Prädikatsbegriff in solchen Urteilen ist der Satz des Widerspruchs. Als analytische Urteile galten ihm auch die Urteile über die mathematischen Objekte, und aus diesem Grunde erkannte er der Mathematik den Wissenscharakter zu. Dagegen besitzen die Urteile über Thatsachen der Erfahrung nach Hume diesen Charakter nicht, sie sind keine notwendigen und streng allgemeinen Erkenntnisse. Denn die Verknüpfung des Subjektsbegriffs mit dem Prädikatsbegriff in diesen Urteilen beruht nicht auf einer Analysis der Vorstellungen, weil zwischen den Thatsachen der Erfahrung keine analytischen, sondern synthetische Verhältnisse bestehen, weil die Erfahrungsthatsache, die ich als Prädikat denke, in der als Subjekt gedachten Erfahrungsthatsache nicht enthalten ist, sondern als etwas völlig Neues zu derselben hinzukommt; der Grund für die geforderte notwendige und streng allgemeine Geltung der Urteile über die Thatsachen der Erfahrung ist also nicht das Prinzip des Widerspruchs. Ebensowenig liegt dieser Grund in der Erfahrung selbst. Denn die Erfahrung zeigt uns keine notwendige Verknüpfung zwischen bestimmten Thatsachen, sondern nur ein thatsächliches Miteinandersein derselben in unserer Perception; die Erfahrung belehrt uns nur darüber, dass bestimmte Thatsachen mit einander verbunden auftreten, bezw. aufgetreten sind, sie lehrt uns aber nicht, dass dieselben stets verbunden auftreten müssen. Wenn ich also einen bestimmten Fall der Verknüpfung zwischen Erfahrungsthatsachen empirisch konstatiere, so resultiert aus diesem Faktum nicht das Recht, diese Thatsachen denkend in notwendige Beziehung zu setzen; auf Grund der Erfahrung kann ich nur urteilen, dass etwas so ist, aber ich bin nicht berechtigt zu urteilen, dass es so sein muss. Liegt nun aber der Grund für die notwendige Verknüpfung des Subjektsbegriffs mit dem Prädikatsbegriff in unseren

Urteilen über Thatsachen der Erfahrung weder im Prinzip des Widerspruchs noch in der Erfahrung selbst, so ist diese Verknüpfung nur scheinbar eine notwendige; es mangelt ihr der zureichende logische Grund; sie ist nur eine Usurpation des Denkens, eine Täuschung des urteilenden Subjekts, eine Täuschung, die darin ihren psychologischen Grund hat, dass dieses Subjekt, weil es bestimmte Erfahrungsthatsachen oftmals in einer bestimmten Verbindung wahrgenommen hatte, sich gewöhnt hat, dieselben zusammen vorzustellen; in unserem Bewusstsein befestigt sich zwischen bestimmten Perceptionen, infolge ihres oftmaligen thatsächlichen Zusammenseins in der Wahrnehmung, durch Wirksamkeit des psychischen Mechanismus eine Association, und auf Grund dieser festen Association fühlen wir uns genötigt, beide Perceptionen zusammen vorzustellen; diese subjektive Nötigung halten wir nun für eine objektive Notwendigkeit, d. h. wir meinen irrtümlich, dass die betreffenden Erfahrungsthatsachen, weil sie in unserer Wahrnehmung zusammenhängen, auch unter einander, d. h. objektiv, notwendig zusammengehören. Wir glauben durch unsere Urteile über Thatsachen der Erfahrung die objektive Beschaffenheit dieser Thatsachen zu treffen, wir glauben die selbsteigene Natur der Gegenstände zu erfassen, während wir in Wahrheit in diesen Urteilen nichts anderes erfassen, als das subjektive Scheinbild eines objektiven Verhältnisses, ein Scheinbild, das die psychische Associationsmechanik unserem Denken vorspiegelt. — Das Ergebnis der Humeschen Kritik der Erfahrungserkenntnis ist also folgendes: Notwendige und streng allgemeine Urteile über Thatsachen der Erfahrung giebt es nicht, wenigstens lässt sich die Möglichkeit derselben, wegen Mangels am zureichenden logischen Grund, der diesen ihren geforderten Charakter rechtfertigen könnte, nicht einsehen. Es giebt darum auch kein Erfahrungswissen, keine objektive Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung. Was dafür angesehen wird, ist, streng logisch betrachtet, nur Schein und Blendwerk; es ist Gegenstand des Glaubens (belief), der sich auf das Gefühl der Erwartung stützt und nur subjektiv gilt, aber nicht Gegenstand des Wissens (knowledge), das sich auf das Bewusstsein des zureichenden Grundes stützt und objektive Geltung zu haben beansprucht.

Dieses skeptische Ergebnis der Kritik Humes war es, welches Kant veranlasste, die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis zu untersuchen. Die Kritik Humes hielt er für richtig; er sah ein, dass objektiv-gültige Urteile über Thatsachen der Erfahrung weder im formal-logischen Prinzip des Widerspruchs, noch in der faktischen

Wahrnehmung ihren zureichenden Grund haben, einmal weil diese Urteile keine analytischen, sondern synthetische Sätze sind, sodann weil Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sich empirisch nicht konstatieren lassen; er ergänzte nur noch die Kritik Humes durch die wichtige Einsicht, dass auch die Urteile über Objekte der Mathematik keine analytischen, sondern synthetische Sätze sind, dass also das Prinzip des Widerspruchs nicht ausreicht, um deren objektive Gültigkeit zu begründen. Allein obgleich Kant die Kritik Humes vollkommen richtig fand, so war er doch weit davon entfernt, sich den Folgerungen, welche dieser scharfsinnige Denker aus dieser Kritik gezogen hatte, anzuschliessen; Humes skeptische Zersetzung der Erfahrungserkenntnis, dessen Zweifel an der Möglichkeit objektivgültiger Urteile über Thatsachen der Erfahrung, erschien ihm als übereilt und unberechtigt. Bestehen doch die Mathematik und die Naturwissenschaft aus Urteilen, die, obwohl keine analytischen, sondern synthetische Sätze, doch als notwendige und streng allgemeine Erkenntnisse gelten wollen, aus Urteilen, die sämtlich auf Gegenstände, die mathematischen auf ideale, die naturwissenschaftlichen auf reale Gegenstände, sich beziehen, d. h. objektive Geltung beanspruchen. Diesen Anspruch hält aber Kant für vollauf berechtigt; denn dass die mathematischen und naturwissenschaftlichen Urteile nichts anderes sein sollten, als Usurpationen unseres Denkens, grundlose Behauptungen, subjektive Einbildungen ohne objektive Bedeutung: dies wollte dem mathematisch und naturwissenschaftlich geschulten Denken Kants nicht einleuchten, gegen diese Zumutung protestierte sein kerngesunder wissenschaftlicher Sinn. Mathematik und Naturwissenschaft sind ihm vollberechtigte Wissenschaften; die Urteile, aus denen dieselben bestehen, hält er für notwendige und streng allgemeine Sätze, für Erkenntnisse von objektiver, die Gegenstände treffender Bedeutung; sie sind ihm Erfahrungsurteile.[1]) — Allein durch diese Anerkennung der Mathematik und der Naturwissenschaft als objektiver Erkenntnisse ist Humes Zweifel nicht gehoben; denn dadurch ist nur die Thatsache festgestellt, das logische Recht dieser Thatsache noch nicht nachgewiesen; gegen dieses Recht, nicht gegen die Thatsache, war aber eben die Skepsis Humes gerichtet. Es ist anerkannt, dass

---

[1]) Der Terminus „Erfahrungsurteil" hat eine engere und eine weitere Bedeutung. Erfahrungsurteil im engeren Sinne heisst dasjenige Urteil, welches auf Gegenstände der Erfahrung sich bezieht; Erfahrungsurteil im weiteren Sinne heisst jedes Urteil von objektiver Gültigkeit, also auch dasjenige, welches auf Gegenstände der Mathematik sich bezieht.

die mathematischen und die naturwissenschaftlichen Urteile objektive Geltung besitzen, dass sie Erkenntnisse der Gegenstände sind. es ist aber noch nicht gezeigt, wie sie diese Geltung besitzen können. Es steht fest, dass die Verknüpfung der Begriffe in diesen Urteilen eine notwendige und allgemeingültige ist, es steht aber ebenso fest, dass diese Verknüpfung weder im Prinzip des Widerspruchs, noch in der Wahrnehmung ihren zureichenden Grund hat, sondern auf anderen Bedingungen beruhen muss. Diese Bedingungen gilt es aufzudecken, wenn wir es nicht bei der blossen Behauptung, es gebe objektiv-gültige Urteile über Gegenstände der Mathematik und der Natur, bewenden lassen, sondern für diese Behauptung einen strengen Beweis erbringen wollen.

Wenn wir ein Urteil, sofern dasselbe kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz ist, nach seinem Wesen betrachten, so finden wir, dass der Verknüpfung der Begriffe in diesem Urteil jedesmal ein bestimmtes Prinzip zu Grunde liegt, nach Massgabe dessen die Begriffe zu einander in Beziehung gesetzt und verknüpft werden. In jedem synthetischen Urteil, welches objektiv gelten soll, ist ein solches Verknüpfungsprinzip implicite enthalten. Diese Verknüpfungsprinzipien, deren es nach Kant so viele giebt, wie viel besondere Formen des Urteils vorhanden sind, wurzeln, wie der Satz des Widerspruchs, als Prinzip der analytischen Urteile, im Wesen des urteilenden Denkens; sie sind die Grundfunktionen und -Verfahrungsweisen des verknüpfenden Denkens, besondere Regeln, denen gemäss der urteilende Verstand zwischen den Vorstellungen eine Synthese stiftet; Kant nennt sie reine Verstandesbegriffe. Unter diesen synthetischen Regeln werden die Begriffe, die von der Anschauung, sei es, wie die mathematischen Begriffe, von der reinen, sei es, wie die empirischen, naturwissenschaftlichen Begriffe, von der empirischen Anschauung oder der Wahrnehmung, abgezogen sind, subsumiert und in Urteilen von objektiver Gültigkeit verbunden. Objektiv-gültig sind aber diese Urteile, weil sie notwendig und allgemeingültig sind. Sie sind notwendig, weil die Synthese der Begriffe auf einer Regel des Denkens beruht, Denkregeln aber den Charakter der Notwendigkeit besitzen; sie sind allgemeingültig, weil die denkende Intelligenz in allen Individuen, die an ihr teilnehmen, nach denselben Regeln verfährt. Die Bedingungen der notwendigen Allgemeingültigkeit, d. h. objektiven Gültigkeit der Urteile über Gegenstände der Mathematik und der Natur sind also die reinen Verstandesbegriffe,

unter welchen die Anschauungen subsumiert werden. Kant sagt:[1] „Zergliedert man alle seine synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die bloss, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft werden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv-gültigen Urteile verknüpft werden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen."[2]) Kehren wir nun zu unserem Beispiel zurück! Das Urteil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, drückt nichts Objektives aus, sondern nur eine Beziehung zweier Wahrnehmungen aufeinander im gegenwärtigen Zustand des Wahrnehmens; es ist ein blosses Wahrnehmungsurteil. Soll diese Beziehung eine objektive Bedeutung erhalten, soll mein Urteil zum Erfahrungsurteil werden, dann müssen die beiden Wahrnehmungen, die Wahrnehmung des Sonnenscheins und die Wahrnehmung der Wärme, unter einem reinen Verstandesbegriff, in diesem Falle unter dem Begriff der Kausalität, subsumiert werden; ich muss die Wahrnehmung des Sonnenscheins und die Wahrnehmung der Wärme im Verhältnis der Ursache zur Wirkung setzen; dann sind beide Wahrnehmungen nicht bloss in meinem Zustand der Perception thatsächlich zusammen, sondern sie sind notwendig verknüpft und werden durch diese Verknüpfung auf einen Gegenstand bezogen, d. h. objektiviert. Alsdann sage ich: die Sonne erwärmt den Stein, und dieses Urteil gilt nicht bloss für mich im jetzigen Zustand meines Wahrnehmens, sondern es gilt für alle unter denselben Bedingungen ausgeführten Perceptionsakte und muss von allen urteilenden Wesen jederzeit so und nicht anders vollzogen werden; ich treffe mit diesem Urteil die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes, hier die objektive Succession, einen Vorgang in der realen Wirklichkeit; mein

[1]) A. a. O. § 20, S. 81.

[2]) Es ist wohl zu beachten, dass Kant die objektive Gültigkeit der mathematischen Urteile auf die kategoriale Verknüpfung der reinen Anschauungen nach Massgabe eines reinen Verstandesbegriffs, in diesem Falle des Begriffs der Grösse, gründet. Denn gewöhnlich pflegt man die Sache so darzustellen, als ob die mathematischen Erkenntnisse nach der Ansicht Kants einzig und allein auf den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit beruhten. Allein Kant sagt ausdrücklich, dass Anschauungen ohne Begriffe „blind" sind; das gilt aber ebenso von der reinen, wie von der empirischen Anschauung.

Urteil ist ein Erfahrungsurteil, eine wirkliche Erkenntnis des Gegenstandes der Erfahrung, ein Erfahrungswissen.

Durch diese Ausführungen scheint die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis gegen Humes Skepticismus erwiesen zu sein. Objektivgültige Urteile über Thatsachen der Erfahrung sind nicht nur als faktisch bestehend anerkannt, sondern es ist auch deren logisches Recht nachgewiesen; es ist der Grund entdeckt, auf welchem die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Begriffe in denselben beruht. Allein damit ist das Problem der Erfahrungserkenntnis keineswegs gelöst; vielmehr erhebt sich, wenn wir genauer zusehen, eine Schwierigkeit, die beseitigt werden muss, ehe wir von einer endgültigen Lösung unseres Problems reden dürfen. — Durch Subsumtion unter den reinen Verstandesbegriffen werden die aus der Anschauung gewonnenen Begriffe in notwendiger und allgemeingültiger Weise in Erfahrungsurteilen verbunden. Allein wie soll diese Subsumtion möglich sein? Die von der Anschauung abgezogenen Begriffe sind empirisch, also a posteriori; diejenigen Begriffe dagegen, unter welchen jene subsumiert werden, sind rein, nicht empirisch, also a priori. Wie kommt es dann aber, dass von der Erfahrung unabhängige Begriffe sich auf die Erfahrung anwenden lassen, um die Thatsachen derselben notwendig und allgemeingültig zu verknüpfen? Wie lässt sich diese durchgängige Kongruenz zwischen dem Apriorischen und dem Aposteriorischen, zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den empirischen Begriffen, erklären? Dies die Schwierigkeit, welche beseitigt werden muss.

Das Denken schöpft den Inhalt für seine Formen, welches die reinen Verstandesbegriffe sind, aus der Anschauung; es verknüpft ein anschaulich gegebenes Material. Nun könnte diese Verknüpfung nicht stattfinden, der anschauliche Inhalt könnte in die reinen Formen des Denkens nicht gebracht werden, wenn derselbe, bevor das Denken sich auf ihn richtet, nicht schon selbst irgendwie in diese Formen gegossen wäre. Wie sollten wir z. B. die Wahrnehmung der auf den Stein auffallenden Sonnenstrahlen und die Wahrnehmung der Erwärmung des Steins denkend in notwendige Beziehung setzen können, wenn diese Wahrnehmungen nicht selbst miteinander notwendig verbunden wären? Wie sollten wir diese Wahrnehmungen unter dem Begriff der Kausalität subsumieren können, wenn dieselben, ehe unser Denken sie kausal beurteilt, nicht selbst im kausalen Zusammenhang ständen? Die Bedingungen also, unter welchen

Erfahrungsthatsachen in objektiv-gültigen Urteilen verknüpft werden, müssen auch die Bedingungen der Erfahrung selbst sein, der Erfahrung, wie sie vor aller bewussten Beurteilung in der Form des anschaulichen Weltbildes in der Wahrnehmung gegeben ist; um als Gegenstände beurteilt werden zu können, müssen die Thatsachen der Erfahrung noch vor dieser Beurteilung den Charakter der Gegenstände besitzen. Diesen Charakter erhalten sie nun durch die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Elemente, aus denen sie bestehen, d. h. der Wahrnehmungen, eine Verknüpfung, welche durch eine vorempirische, transscendentale Funktion des Bewusstseins auf Grund der reinen Verstandesbegriffe an dem anschaulichen Material vollzogen wird. Vor aller Reflexion den reinen Verstandesbegriffen untergeordnet und dadurch zu Erfahrungsobjekten gestaltet, müssen die Wahrnehmungen nachträglich, in der Reflexion, den reinen Formen des Denkens sich gemäss zeigen und in Erfahrungsurteilen verbunden werden können. Kant sagt:[1]) „Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.“ Ferner:[2]) „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“, d. h. objektiv-gültiger Urteile über Thatsachen der Erfahrung, „sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“.

Die Funktion des Denkens, sofern dasselbe in der Synthese sich bethätigt, ist sonach eine doppelte: Das Denken subsumiert die von der Anschauung abgezogenen Begriffe unter den reinen Verstandesbegriffen und erzeugt Erfahrungs*urteile*, es verknüpft die Anschauungen nach Massgabe der reinen Verstandesbegriffe und erzeugt Erfahrungs*objekte*; im ersteren Falle verhält sich das Denken *reflektierend*, im letzteren *objektivierend*; dort ist das Denken *empirisch*, die fertige Erfahrungswelt beurteilend, hier ist es *transscendental*, diese Erfahrungswelt bedingend und schaffend. Beide Funktionen des verknüpfenden Denkens sind jedoch nicht verschieden, sie sind nicht zwei Funktionen, sondern ein und dieselbe Funktion, die nur nach zwei verschiedenen Seiten sich äussert: einmal in der Reflexion, das anderemal in der Objektivation. Die ob-

[1]) A. a. O. § 22, S. 85.

[2]) Kritik der reinen Vernunft. Ausg. v. Kehrbach S. 156.

jektivierende Funktion ist die conditio sine qua non der reflektierenden; erst müssen die Wahrnehmungen durch die synthetischen Regeln des Denkens in notwendiger und allgemeingültiger Weise verbunden und in Gegenstände der Erfahrung umgewandelt werden, bevor sie Inhalte notwendiger und allgemeingültiger, d. h. objektivgültiger Urteile über Thatsachen der Erfahrung sein können.[1])

Allein mit diesem Resultat sind wir noch nicht am Ende unserer Untersuchungen angelangt. Durch eine transscendentale Funktion des Denkens werden die Wahrnehmungen den reinen Verstandesbegriffen untergeordnet, dadurch in notwendiger und allgemeingültiger Weise verbunden und zu Gegenständen der Erfahrung gestaltet. Indes dies scheint unmöglich zu sein. Wie soll die Erfahrungswelt, die doch unabhängig von unserem Bewusstsein an sich existiert, den Stempel apriorischer Regeln des Denkens an sich tragen können? Wie sollen die Erfahrungsobjekte, als selbständige, vom erkennenden Subjekt unabhängige Dinge und Ereignisse, in das Netz der subjektiven Formen und Gesetze des Bewusstseins sich einfangen lassen? Allein diese Unmöglichkeit schwindet, wenn wir bedenken, dass die Erfahrungsobjekte nicht Dinge an sich sind, wie sie unabhängig von unserem Bewusstsein existieren, sondern nur Erscheinungen, blosse Modifikationen unseres Bewusstseins, Erscheinungen, die zu der Welt der Dinge an sich in keiner Beziehung stehen. Wenn aber die Erfahrungsobjekte nichts anderes sind, als Erscheinungen, als Zustände unseres Bewusstseins, so liegt auch kein Widerspruch darin, dass sie den Formen dieses Bewusstseins, in welchem sie erscheinen und dessen Zustände sie sind, d. h. den reinen Verstandesbegriffen, durchgängig unterworfen sind. Kant sagt:[2]) „Wären die Gegenstände, womit unsere Erkenntnis zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können.... Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, dass gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntnis der Gegenstände vorhergehen. . . . Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung, notwendig, weil unser Erkenntnis mit nichts, als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloss in uns angetroffen

[1]) Vgl. meine Schrift: Kants Theorie der Kausalität, S. 100 ff.

[2]) A. a. O. S. 136 fg.

wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss."

Allein durch diese Wendung scheint der ganze Ertrag unserer erkenntnistheoretischen Untersuchungen wieder verloren gegangen zu sein. Wir haben uns bemüht, die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis darzuthun, während wir jetzt, wie es scheint, gerade deren Unmöglichkeit gezeigt haben. Denn wenn unser Bewusstsein von der Welt der Dinge durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt ist, wenn unsere Erkenntnis auf blosse Erscheinungen beschränkt ist, auf Erscheinungen, die mit der Welt der Dinge an sich in gar keinem Zusammenhang stehen, wenn die Dinge in ihrem An-sich-sein für uns gänzlich unerkennbar sind: wie kann man dann von einer Erfahrung, im Sinne der Erkenntnis der Gegenstände, reden?! Wir erfahren ja keine Gegenstände, sondern nur unsere eigenen Bewusstseinszustände! In den Erscheinungen, mit denen unsere Erkenntnis es allein zu thun hat, erscheinen ja nicht die Dinge in ihrem selbstrealen Sein; diese Erscheinungen sind vielmehr blosse Modifikationen, blosse Zustände unseres Bewusstseins; das erkennende Subjekt gleicht einer fensterlosen Monade, einer Schnecke, die ewig in ihrer Schale steckt und niemals ihre Fühlhörner herausstrecken kann, um die Dinge zu berühren! Bei diesem Sachverhalt lässt sich doch aber billigerweise von einer Erkenntnis der Gegenstände nicht reden! — Allein dieser Einwand ist unbegründet; die Schwierigkeit, die man geltend macht, liegt gar nicht vor. Denn zwar ist unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt, die nichts anderes sind, als Zustände unseres Bewusstseins und mit den Dingen an sich in keinem erkenntnistheoretischen Zusammenhang stehen; aber in diesen Erscheinungen erfassen wir doch Gegenstände. Wir erfassen dieselben durch die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen auf Grund der reinen Verstandesbegriffe. Durch Subsumtion unter allgemeinen, für jedes erkennende Bewusstsein geltenden Regeln des Denkens verlieren die Erscheinungen ihren ausschliesslich subjektiven, zuständlichen Charakter, den sie ursprünglich besitzen, und erhalten gegenständliche Bedeutung. Durch die reinen Verstandesbegriffe werden zu den Erscheinungen, als Zuständen des Bewusstseins, Gegenstände hinzugedacht, die Erscheinungen werden auf ihnen korrespondierende Gegenstände bezogen; und weil diese Beziehung in jedem Bewusstsein nach denselben streng allgemeinen und notwendigen Regeln geschieht, besitzt sie objektive Bedeutung. Obwohl Zustände des Bewusstseins, gelten also die Erscheinungen,

wegen ihrer notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung, als Gegenstände, insofern sie durch diese Verknüpfung eine Beziehung auf Gegenstände erhalten, d. h. aus der subjektiven Sphäre des Bewusstseins, in der sie ursprünglich liegen, in die objektive Sphäre versetzt werden. Nun darf man nicht etwa glauben, dass durch die Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände das erkennende Bewusstsein in Verhältnis gesetzt werde zur Welt der Dinge an sich; man darf nicht meinen, dass, wenn wir Erscheinungen durch Subsumtion unter reinen Verstandesbegriffen objektivieren, wir dieselben auf Dinge an sich beziehen, und im Akt dieser Beziehung, vermittelst der Erscheinungen, Dinge an sich erfassen; man darf nicht wähnen, dass durch die Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände die Dinge an sich zu Gegenständen unserer Erkenntnis werden. Davon kann natürlich keine Rede sein; an einen transscendentalen Schluss von der Erscheinung auf das Ding an sich ist bei dem Ausdruck „Beziehung auf einen Gegenstand“ nicht zu denken. Denn die einzigen Objekte unserer Erkenntnis sind und bleiben die Erscheinungen, die zur immanenten Sphäre des Bewusstseins gehören und dieselbe niemals überschreiten können, um zur transscendenten Sphäre der Dinge an sich in Beziehung gesetzt zu werden; Dinge an sich können weder direkt noch indirekt, vermittelst der Erscheinungen, zu Gegenständen der Erkenntnis werden, sie liegen gänzlich ausserhalb des Bereiches des Erkennbaren. Objektive Sphäre, worin die Erscheinungen, im Akt ihrer Beziehung auf Gegenstände, versetzt werden, ist also nicht die bewusstseinstransscendente Sphäre der Dinge an sich. — Welches ist dann aber der Gegenstand, worauf die Erscheinung bezogen wird, wenn es das Ding an sich nicht ist; wo liegt dieser Gegenstand, wenn er nicht im transscendenten Gebiet der Dinge an sich liegt? Erscheinung ist dieser Gegenstand nicht, denn die Erscheinung wird auf ihn bezogen, er muss also etwas von der Erscheinung Unterschiedenes sein; Ding an sich ist er ebensowenig, weil auf Dinge an sich die Erscheinungen nicht bezogen werden können. Im Bewusstsein liegt dieser Gegenstand nicht, denn hier liegt die Erscheinung; ausserhalb des Bewusstseins liegt er auch nicht, denn hier liegt das Ding an sich. Es scheint also, dass wir in eine Schwierigkeit geraten sind, aus der kein Ausweg führt. Indes diese Schwierigkeit ist nicht vorhanden. Der Gegenstand der Erscheiuung, als unserer Verstellung, liegt weder im Bewusstsein noch ausserhalb des Bewusstseins; aber er liegt auch nicht irgendwo. Denn er ist überhaupt nichts für sich Existierendes. Er wird

nur im transscendentalen Akt des Bewusstseins, wodurch Erscheinungen den reinen Verstandesbegriffen untergeordnet und in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft werden, vom Denken erzeugt; er wird in diesem Akt zu den Erscheinungen hinzugedacht und in dieselben denkend hineingelegt, gleichsam als Seele derselben, als ein Prinzip, welches den Erscheinungen den gegenständlichen Charakter verleiht. Er heisst „transscendentaler" Gegenstand, weil er im transscendentalen Akt des Bewusstseins denkend erzeugt worden ist, um die Erscheinung in einen „empirischen" Gegenstand, in einen Gegenstand der Erfahrung, umzuwandeln. Er besteht nur im Akte der Objektivation, d. h. der Unterordnung der Erscheinung unter den reinen Verstandesbegriff, nur in diesem Akte und durch diesen Akt; ausser demselben existiert er für uns nicht. Er ist der notwendige Beziehungspunkt, der jedesmal gedacht werden muss, wenn Erscheinungen objektiviert werden; aber dieser Beziehungspunkt besteht nur im Akte der Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände, während er ausser diesem Akte für uns alle Bedeutung verliert. Die einzigen Objekte, die wir kennen, sind die Erscheinungen, die durch notwendige und allgemeingültige Verknüpfung auf Grund der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände bezogen werden. Sehen wir von den Erscheinungen und deren notwendiger Verknüpfung ab, und fragen, was die Gegenstände ausserdem, dass die Erscheinungen auf dieselben bezogen werden, sind, so ist klar, dass dieselben nur als ein Etwas überhaupt angesehen werden müssen, als ein Etwas, von dem wir nicht mehr sagen können, was es ist; sie sind ein Unbekanntes, ein niemals zu bestimmendes X, d. h. für uns ebensoviel wie nichts. Was also nach Abzug der Erscheinungen übrig bleibt, ist nichts. Freilich nur ein relatives, kein absolutes Nichts, ein Nichts für uns, für unsere Erkenntnis, aber kein Nichts an sich; denn nach Abzug der Erscheinungen bleiben die Dinge an sich. Weil aber die Dinge an sich jenseits der Sphäre des Erkennbaren liegen, so interessieren sie uns auch gar nicht, sie sind für uns nichts. — Fassen wir das, was wir soeben auseinandergesetzt haben, zusammen, so erhalten wir folgendes Resultat: Beziehung der Erscheinung auf einen Gegenstand, d. h. Erkenntnis des Gegenstandes, bedeutet nicht die Beziehung derselben auf ein Seiendes ausserhalb des Bewusstseins, um vermittelst der Erscheinung die selbsteigene Natur dieses Seienden zu erschliessen; vielmehr bedeutet diese Beziehung nichts anderes, als die Objektivation der Erscheinung vermöge der notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung ihrer

Elemente auf Grund einer apriorischen Regel des Denkens, des reinen Verstandesbegriffs. Die Erscheinung, als einen Zustand des Bewusstseins, auf einen Gegenstand beziehen, den Gegenstand erkennen, heisst nichts anderes, als diese Erscheinung unter eine Regel stellen, die notwendig und streng allgemein gilt, und welche dementsprechend die Verbindung des Mannigfaltigen der Erscheinung zu einer notwendigen und allgemeingültigen macht. Über diesen wichtigen Punkt äussert sich Kant folgendermassen:[1] „Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck des Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt, dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend setzen könnten.“ „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. h. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ „Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit“ — d. h. Einheit nach den Regeln des Denkens, den reinen Verstandesbegriffen, — „bewirkt haben.“ Ferner:[2] „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden

[1]) A. a. O. S. 118 fg.

[2]) A. a. O. S. 122 fg.

können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nicht-empirische, d. i. transscendentale Gegenstand = X genannt werden muss." „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist), ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anders, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muss, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung ist aber nichts anderes, als die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als a priori notwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist."

2. Die Erkenntnistheorie Schopenhauers.[1])

Schopenhauers Erkenntnistheorie zeichnet sich, im Vergleich mit der Kantischen, durch grosse Einfachheit und Übersichtlichkeit ihrer Prinzipien aus. Während nämlich Kant, um unsere Erkenntnis zu erklären und deren Möglichkeit zu begründen, eines überaus komplizierten Apparats von Erkenntnisfaktoren bedarf, kommt Schopenhauer für denselben Zweck mit sehr wenigen aus, oder glaubt wenigstens mit sehr wenigen auskommen zu können. Er will die Kantische Erkenntnistheorie von dem sie unnötig beschwerenden Ballast befreien, er will dieselbe vereinfachen, um gemäss dem Sprichwort:

---

[1]) Dieselbe wird hier nur insoweit in Betracht gezogen werden, als sie unser Thema berührt.

simplex sigillum veri, die einzig wahre Erkenntnistheorie zu entwickeln.

Schopenhauer steht im Prinzip auf demselben erkenntnistheoretischen Standpunkt wie Kant, nämlich auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus. Auch er unterscheidet zwischen Vorstellungen und Dingen an sich; auch nach ihm sind Erscheinungen, als sinnliche Vorstellungen, die einzigen Objekte unserer Erkenntnis; und er rechnet es Kant als grösstes Verdienst an, diese idealistische Grundansicht endgültig begründet und zum bleibenden Dogma der Philosophie erhoben zu haben. Allein wenngleich beide Denker dieselbe erkenntnistheoretische Grundanschauung vertreten, so nimmt doch diese Grundanschauung bei jedem von ihnen einen besonderen, eigentümlichen Charakter an. Kants Idealismus ist die Konsequenz seines Apriorismus, während der Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie entschieden realistisch ist. So paradox dieser Satz auch erscheinen mag, wir halten doch an demselben fest. Ist es doch Kants unerschütterliche Überzeugung, die er von vornherein hegt und mit der er an seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen herantritt, ist es doch Kants Überzeugung, dass eine Welt absolut-realer Dinge ausserhalb des vorstellenden Bewusstseins existiert, dass diese Dinge in realem Verhältnis zu unserem Bewusstsein stehen, insofern sie unsere Sinnlichkeit affizieren, d. h. auf dieselbe einwirken, und durch diese Einwirkung zu Ursachen der Empfindungen werden, welche den Inhalt unserer Erkenntnis bilden. Darin ist Kant entschiedener Realist; u. z. nicht etwa aus Unbedachtsamkeit; nein, mit diesem Realismus ist es ihm so bitter ernst, dass er, um dem Einwand, seine Erkenntnistheorie sei aufgewärmter Idealismus Berkeleys, zu begegnen, zum Versuch einer ausdrücklichen Widerlegung des Idealismus sich herbeigelassen hat. Zum Idealisten wird Kant erst im weiteren Verlauf seiner erkenntnistheoretischen Erwägungen, sobald er nämlich an die Beantwortung der Frage, wie objektive Erkenntnis möglich sei, herantritt. Objektive Erkenntnis aber ist nach der Ansicht Kants nur möglich, wenn der Verknüpfung der Erfahrungsthatsachen in Erfahrungsurteilen apriorische Prinzipien zu Grunde liegen. Diese Prinzipien besitzen aber nur dann objektive Gültigkeit, d. h. sie lassen sich nur dann auf die Erfahrung anwenden, wenn sie die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Sie können dies aber nur dann sein, wenn die Erfahrungsobjekte blosse Erscheinungen, blosse Vorstellungen des Bewusstseins sind, ohne Beziehung zum absolut-realen Sein. So wird Kant zum Idealisten,

ohne jedoch durch diesen Idealismus seinen ursprünglichen Realismus aufzuheben; er lässt beide unvermittelt nebeneinander bestehen. Anders bei Schopenhauer. Der Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie ist der entschiedenste Idealismus. „Die Welt ist meine Vorstellung": dieser Satz bildet nach Schopenhauer den Ausgang jeder wahren Erkenntnistheorie. „Kein Objekt ohne Subjekt", kein Sein, das nicht vorgestelltes, bewusstes Sein wäre. Alles, was Objekt unserer Erkenntnis ist, ist Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde, als dem gemeinschaftlichen Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objekts, ist Vorstellung und sonst nichts. Darin ist Schopenhauer Idealist. Allein er bleibt bei diesem Idealismus nicht stehen; im weiteren Fortgang seiner erkenntnistheoretischen Betrachtungen durchbricht er denselben in entschieden realistischer Richtung. Dass die Welt, sofern sie Objekt unserer Erkenntnis ist, nur Vorstellung ist, steht für Schopenhauer fest. Aber die Welt ist nicht bloss Objekt für ein Subjekt, sie besitzt auch selbständige, vom Bewusstsein unabhängige Realität, und in diesem absolut-realen Sein ist sie Ding an sich. Nun hat Kant die Dinge an sich für unerkennbar erklärt. Schopenhauer ist anderer Ansicht. Die Welt als anschaulicher Inhalt unseres Bewusstseins ist blosse Vorstellung, ohne Beziehung zum transscendenten Gebiet; sie ist ein Sein für ein Bewusstsein, aber kein absolutes Sein, ein Objekt für ein Subjekt, kein Ding an sich. Das An-sich der Welt lässt sich auf dem Wege der Vorstellung nicht erfassen; der innere Kern, das Wesen der Objekte unserer Erfahrungswelt, bleibt für uns, solange wir die Welt nur vorstellen, verborgen. Allein wir stellen die Welt nicht nur vor, wir sind selbst ein Teil dieser Welt. Wären wir nur vorstellende Bewusstheiten, dann würden wir auf die Vorstellung der Welt beschränkt sein und das An-sich derselben niemals erfassen können. Wir sind aber nicht bloss vorstellende Bewusstheiten, sondern wir haben auch einen Leib, der ein Teil der Welt ist. Nun ist dieser Leib, von aussen betrachtet, ein Objekt unter Objekten, wenn auch ein unmittelbares Objekt, als Objekt aber nur für ein Subjekt, d. h. blosse Vorstellung. Allein wir sind auf diese auswendige Betrachtung unseres Leibes nicht beschränkt; wir kennen auch seine Innenseite. Im Selbstbewusstsein erleben wir durch unmittelbare Selbsterfassung unser Wollen. Dieses Wollen ist unser eigenes Selbst, unser Wesen, das wir zwar in der Form der Zeit, als das in eine Reihe aufeinanderfolgender Willensakte distrahierte Wesen, also noch nicht vollständig erkennen, das wir aber trotzdem erkennen. Im Bewusstsein

anderer Dinge erfassen wir nicht deren Wesen, sondern nur deren Erscheinung; im Selbstbewusstsein erfassen wir in unserem Willen unser eigenes Wesen, und nur die Form der Zeit bildet noch die Schranke, die uns hindert, dieses Wesen vollständig zu ergründen. Nun ist nach Schopenhauer der Willensakt und die Leibesaktion ein und dasselbe, das nur von zwei Seiten betrachtet wird; was im Selbstbewusstsein als Willensakt erlebt wird, stellt sich im Bewusstsein in Form der Anschauung als Bewegung des Leibes dar. Demnach ist der Wille das Wesen unseres Leibes, und der Leib die „Objektität“ des Willens; der Wille ist das Metaphysische zum Physischen des Leibes; jener ist das Ding an sich, dieser die Erscheinung. Was also, von aussen gesehen, im Bewusstsein in der Form der Anschauung als Leib erscheint, das ist, von innen betrachtet, der Wille als Ding an sich. Nun ist unser Leib ein Objekt unter Objekten, er gehört zu unserer Erfahrungswelt als ein Teil derselben. Als Wesen dieses Leibes haben wir aber den Willen erkannt. Folglich wird — so schliesst Schopenhauer — der Wille das metaphysische Wesen der Welt überhaupt sein; er ist das von Kant für unerkennbar gehaltene Ding an sich, das jenseits der Bewusstseinssphäre, hinter den Erscheinungen, liegende An-sich der Welt. Als Objekt für ein Subjekt ist die Welt unsere Vorstellung und sonst nichts, als Ding an sich ist sie Wille. — Auf die Gedankensprünge und Erschleichungen, die Schopenhauer bei der Eroberung des Dinges an sich in Menge begeht, können wir nicht eingehen; kurz und gut — Schopenhauer glaubt im Willen das Ding an sich erkannt zu haben, und er hat damit seinen ursprünglichen Idealismus in realistischer Richtung durchbrochen. Ja, nicht allein dies; er hat — unbefangen betrachtet — diesen Idealismus, sowenig er dies auch zugeben möchte, sogar verleugnet. Denn nachdem er den Willen für das Ding an sich erklärt hat, bleibt er bei dieser Einsicht nicht stehen; vielmehr möchte er, um sein metaphysisches Prinzip näher zu entwickeln und inhaltsvoller zu gestalten, auch das Leben und Weben, die „Objektivationen“ dieses Willens schildern, er möchte uns zeigen, wie der Wille in einer Welt der Dinge sich manifestiert. Um aber diesen Zweck zu erreichen, dazu hat er natürlich kein anderes Mittel, als dieses, unsere Erfahrungswelt in Betracht zu ziehen und an ihr die Objektivationen des Willens zu exemplifizieren. Damit hebt er aber — so wenig er sich auch dessen bewusst ist — seine idealistische Grundansicht auf und wird zum entschiedenen Realisten. Denn durch die Heranziehung der Er-

fahrungswelt in die metaphysische Betrachtung, durch Exemplifikation der eigensten Natur des Willens und deren Äusserungen an den Objekten der anschaulichen Welt, verliert diese Welt die Bedeutung einer blossen Vorstellung, wofür sie Schopenhauer erklärt hatte, und wird in erkenntnistheoretische Beziehung gesetzt zur transscendenten Welt der Dinge an sich. Dies bei unbefangener Betrachtung der wirkliche Sachverhalt. Freilich ist Schopenhauer anderer Ansicht. Er hält nach wie vor an seinem Idealismus fest; er glaubt, dass dieser Idealismus mit seinem Realismus durchaus im Einklang steht; ihm ist die Erfahrungswelt immer noch eine blosse Vorstellung, ein Objekt für ein Subjekt und ausserdem nichts; ihm sind die Objektivationen des Willens keine Äusserungen der Natur dieses Willens in der Sphäre ausserhalb des Bewusstseins, keine Manifestationen an sich, sondern nur Darstellungen des Willens in unserem Bewusstsein, blosse Erscheinungen, durch und durch bedingt durch die Erkenntnisformen des vorstellenden Subjekts, ohne Beziehung zum transscendenten Gebiet, sie sind Objekte für ein Subjekt und sonst nichts. Der Natur dieser Objekte wollen wir jetzt näher treten.

Die vom erkennenden Subjekt sinnlich angeschaute empirische Welt ist nach Schopenhauer, wenn wir dem Buchstaben seiner Erkenntnistheorie folgen, nichts als blosse Vorstellung; sie existiert nur im Bewusstsein und steht mit der absolut-realen Welt, der Welt als Wille, in gar keinem erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Allein, obgleich blosse Vorstellung, und als solche nur Zustand des Bewusstseins, zeigt doch diese Welt einen ausgeprägt gegenständlichen Charakter; sie erscheint uns als eine Welt selbständiger im Raume coexistierender Dinge und in der Zeit succedierender Veränderungen. Wie entsteht nun diese Welt? Wie kommen wir dazu, eine Welt der Gegenstände in Raum und Zeit anzuschauen? Auf welche Weise wird das, was Zustand des Bewusstseins ist, zum Gegenstande? Darauf giebt Schopenhauer folgende Antwort: Die anschauliche, empirische Vorstellung hat ihren Ursprung in einer „Anregung der Empfindung unsers sensitiven Leibes.“[1]) Auf Grund dieser Anregung

[1]) Auch Schopenhauer redet also, gleich Kant, von einer Anregung, einer Affektion unserer Sinne, ohne zu merken, dass er so gar nicht reden darf. Er redet sogar ausdrücklich von einer „kausalen Einwirkung auf unsere Sinne“ (Satz vom Grunde, § 19 bezw. § 17). Auf die Frage, was einwirkt, antwortet er: die Vorstellung. Das ist aber offenbar eine Verkehrtheit, da eine Vorstellung qua Vorstellung nicht wirken kann. Der Grund dieser Verkehrtheit liegt darin, dass Schopenhauer weder seinen Idealismus, noch seinen Realismus folgerichtig durchgeführt hat, sondern halber Idealist, halber Realist ist. Rea-

entwickelt unsere Sinnlichkeit Empfindungen. Nun sind aber die Empfindungen noch keine Anschauungen. Denn die Anschauung bedeutet schon etwas Objektives, es sind in ihr bereits Gegenstände enthalten, während in der Empfindung als solcher nichts Objektives liegt. Die blosse Sinnesempfindung ist nach Schopenhauer ein „roher Stoff“, ein „subjektives Gefühl“, ein „Vorgang im Organismus selbst“, d. h. im Sinnesorgan, und weiter nichts. Wodurch wird nun die subjektive Empfindung zur objektiven Anschauung, wodurch erhält der subjektive Zustand die Bedeutung eines Gegenstandes? Er erhält dieselbe durch den Prozess der Objektivation der Empfindungen. Dieser Erkenntnisprozess wird in der Weise vollzogen, dass der Verstand,[1]) vermöge seiner apriorischen Form, des Gesetzes der Kausalität, die Empfindung als Wirkung auffasst, diese Wirkung auf ihre Ursache bezieht, mit Zuhilfenahme der reinen Anschauungsform des Raumes diese Ursache ausserhalb des Organismus verlegt und im Raume konstruiert.[2]) Diese Verstandesoperation der Beziehung der Empfindungen auf ihre Ursachen ist — wie Schopenhauer ausdrücklich betont[3]) — kein Schluss in abstrakten Begriffen, sie ist nicht diskursiv und reflektiv, sondern intuitiv und ganz unmittelbar, daher notwendig und sicher; sie ist eine instinktartige, ohne Bewusstsein vollzogene Funktion, deren Resultat, die objektive Welt im Raume, nur zum Bewusstsein kommt. Demnach ist die empirische Anschauung das Produkt nicht bloss sensualer Faktoren, wie Kant irrtümlich gelehrt hat, sondern auch eines intellektualen Faktors, nämlich der kausalen Funktion des Verstandes, ohne welche wir keine Anschauung,

---

lismus und Idealismus stehen bei ihm unvermittelt nebeneinander, sie kämpfen gegeneinander und gestalten seine Erkenntnistheorie zur widerspruchsvollen Lehre. Dasselbe gilt von Kant.

[1]) Schopenhauer erklärt den Verstand für eine Funktion des Gehirns welche Ansicht entschieden materialistisch ist und diesen Anstrich auch dann nicht vollständig verliert, wenn man an Stelle des Gehirns den in Form des Gehirns sich objektivierenden Willen setzt.

[2]) Von den reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, verwendet Schopenhauer, um das Zustandekommen der Anschauung zu erklären, ausdrücklich nur den Raum, obgleich sich auch Stellen finden, wo er Raum, Zeit und Kausalität als Faktoren der empirischen Anschauung anführt. Dies erklärt sich daraus, dass Schopenhauer unter Objekten der empirischen Anschauung, Objekte der Aussenwelt versteht, und um die Entstehung dieser Objekte zu erklären, musste der Raum in erster Linie in Betracht gezogen werden, während von der Zeit, als der Form der Vorstellung überhaupt, eo ipso gilt, dass sie auch die Anschauung mit umfasst.

[3]) A. a. O. § 21, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, § 4.

sondern nur nichtssagende subjektive Empfindungen hätten. Die so entstandene Welt ist unsere Erfahrungswelt, die so entstandenen Objekte sind Gegenstände der Erfahrung; Erfahrung und empirische Anschauung sind nach Schopenhauer identisch. Nun darf man nicht etwa glauben, dass die kausale Beziehung der Empfindung auf ihre Ursache eine Beziehung derselben auf das Ding an sich bedeute, gleich als ob Dinge an sich Ursachen unserer Empfindungen wären und sich deshalb durch einen kausalen Schluss von der Wirkung auf die Ursache irgendwie erkennen liessen. Davon ist keine Rede. Denn das wäre transscendentaler Realismus, und dieser erkenntnistheoretischen Ansicht will sich Schopenhauer nicht schuldig machen. Kausale Verhältnisse bestehen nur zwischen Objekten, und diese sind blosse Vorstellungen, sie bestehen dagegen nicht zwischen Dingen an sich und dem erkennenden Bewusstsein; Kausalität gilt nur für die Erscheinungen, nicht für die Dinge an sich; es giebt nur eine immanente, keine transscendente Kausalität.[1])

In der unmittelbaren, reflexionslosen Anschauung einer objektiven Welt im Raume besteht die intuitive Erkenntnis, die, weil sie auf dem Kausalgesetz beruht, das Werk des Verstandes ist, als des anschaulichen Erkenntnisvermögens. Über diese Welt reflektiert nun die Vernunft, das Vermögen des Denkens, der diskursiven, abstrakten Erkenntnis. Sie setzt den anschaulichen Inhalt in Begriffe um, bildet auf diese Weise nichtanschauliche, abstrakte Vorstellungen, verbindet diese Begriffe in Urteilen, zieht aus den Urteilen Schlüsse, und wir gelangen zur abstrakten Erkenntnis, die ihren Inhalt ganz und gar aus dem reichen Quell der Anschauung schöpft und von dieser durchaus abhängig ist. So ist die Anschauung das Prius, das Denken ein Posterius; jene ist von diesem durchaus unabhängig, dieses von jener inhaltlich durchaus abhängig; erst muss durch intuitive Erkenntnisfunktionen die Welt anschaulicher Objekte, die Erfahrungswelt, im Bewusstsein geschaffen sein, ehe das Denken seine diskursive Thätigkeit ausüben kann.

Wenn wir diese erkenntnistheoretischen Ausführungen Schopenhauers mit denjenigen Kants vergleichen, so springt der Unterschied

---

[1]) Dass diese Lehre im Widerspruch steht mit Schopenhauers Ansicht von der „Anregung“ unserer Sinne, dass hier Idealismus und Realismus in harten Widerstreit geraten, darum kümmert sich Schopenhauer ebensowenig, wie sich Kant darum gekümmert hat. Auch sieht er nicht, dass die Beziehung der Empfindungen auf „äussere“ Ursachen nur dann einen Sinn hat, wenn es solche Ursachen wirklich giebt.

der Überzeugungen beider Denker sofort in die Augen. Diesen Unterschied wollen wir im folgenden etwas genauer betrachten, weil nur durch Beachtung desselben die Einwände, welche Schopenhauer gegen Kants Auffassung erhebt, richtig verstanden werden können.

Bei Kant ist die blosse Anschauung „blind"; es sind in ihr noch keine Gegenstände enthalten; sie ist nur eine Summe von Perceptionen des vorstellenden Subjekts, ein „Gewühle" subjektiver Bilder, ohne objektive Bedeutung. Dieser Mangel an Objektivität ist darin begründet, dass die Anschauung bei Kant das Produkt ausschliesslich sensualer Erkenntnisfaktoren ist, nämlich der empirischen Sinnlichkeit, welche Empfindungen entwickelt, und der reinen Sinnlichkeit, welche die reinen Anschauungsformen liefert, — Faktoren, welche gesetzlos, ohne streng allgemeine Regeln wirken, daher Bilder erzeugen, die nicht diejenige Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in der Verknüpfung ihrer Elemente zeigen, welche der Gegenstand erfordert. Erst wenn das nach streng allgemeinen Regeln verfahrende Denken zu der Anschauung hinzukommt, wenn es durch transscendentale Funktion die Anschauungen den reinen Verstandesbegriffen unterordnet und dadurch notwendig und allgemeingültig verknüpft, werden die objektslosen Anschauungen auf Gegenstände bezogen, und es wird die blinde Anschauung in Erfahrung, als Erkenntnis der Gegenstände, umgewandelt. So unterscheidet Kant scharf zwischen Anschauung und Erfahrung; jene ist sensual, daher ohne objektive Bedeutung, diese intellektual, daher von objektiver Gültigkeit. Die Anschauung ist die Vorstufe zur Erfahrung, wozu sie durch das Denken erhoben wird. Ganz anders verhält es sich nach Schopenhauer. Bei ihm ist die Anschauung schon objektiv; es sind in ihr bereits Gegenstände enthalten; sie ist mit der Erfahrung identisch. Daher bedarf es auch keiner transscendentalen Beziehung der Anschauungen auf Gegenstände, um sie dadurch allererst zu Erfahrungsobjekten zu gestalten; denn die Anschauungen sind selbst Erfahrungsobjekte. Sie besitzen gegenständlichen Charakter, weil die Anschauung nicht sensual, sondern intellektual ist, weil die Empfindungen durch die kausale Funktion des Verstandes auf äussere Ursachen bezogen und dadurch zu äusseren Objekten gemacht werden. Der Prozess der Objektivation wird also schon an den Empfindungen vollzogen, nicht erst, wie Kant lehrt, an den Anschauungen; daher liegen nach Schopenhauer in den Anschauungen bereits Gegenstände, während Kant diese Anschauungen erst durch

kategoriale Funktionen des Denkens vergegenständlichen will. Das Denken spielt bei Schopenhauer keine objektivierende Rolle, es schafft nicht Gegenstände, sondern reflektiert nur über Gegenstände, die in der Anschauung liegen. Schopenhauer kennt keine transscendentale, sondern nur eine empirische Funktion des Denkens. Reine Verstandesbegriffe im Sinne Kants finden sich in seiner Erkenntnistheorie nicht; er kennt nur empirische Begriffe, die aus der Anschauung gewonnen sind und die gemeinschaftlichen Merkmale einer Klasse anschaulicher Objekte repräsentieren, andere Begriffe finden sich bei ihm nicht; denn die Kausalität, die a priori gilt, ist kein Begriff des Denkens, sondern eine Funktion des Anschauens, sie ist — wie er sagen würde — kein Begriff der denkenden Vernunft, sondern eine Funktion des anschauenden Verstandes. Die Kausalität ist bei Schopenhauer, wie bei Kant, eine Bedingung der Erfahrung, aber doch in einem anderen Umfang und in einem anderen Sinne; denn während sie bei Kant nur eine von den Bedingungen der Erfahrung ist, ist sie bei Schopenhauer die einzige Bedingung derselben; während sie bei Kant dazu dient, um die Aufeinanderfolge der Anschauungen auf einen Gegenstand zu beziehen und ihr dadurch den Charakter einer objektiven Succession, eines Geschehens, zu verleihen, dient sie bei Schopenhauer dazu, um die Empfindungen auf ihre Ursachen zu beziehen und dadurch in anschauliche, empirische Objekte umzuwandeln.

3. Schopenhauers Kritik des Begriffs des Gegenstandes bei Kant.

Schopenhauer nennt sich selbst den „wahren und ächten Thronerben Kants“, seine Philosophie das Zu-Ende-Denken, die Vollendung der Kantischen. Er ist für seinen Meister vom Gefühl der tiefsten Ehrfurcht und Dankbarkeit erfüllt, und er rühmt mit Worten höchster Anerkennung dessen Verdienste um die Philosophie. Kants grösstes Verdienst ist aber in Schopenhauers Augen die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich; und er hält deshalb die transscendentale Ästhetik Kants, worin diese Unterscheidung gemacht und begründet wird, für ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen, er sieht in ihr den einen „grossen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes“. Kants Beweise für die Apriorität und Idealität des Raumes und der Zeit hält er für vollkommen zwingend und überzeugend, und erblickt in dieser Lehre Kants eine wirkliche, grosse Entdeckung

in der Metaphysik. Allein wenn auch Schopenhauer Kants grosse Leistungen anerkennt, so vermag er doch nicht in verba magistri zu schwören und alles, was Kant gelehrt hat, einfach zu unterschreiben. Er entdeckt in der Kantischen Philosophie grosse Fehler, zahlreiche Widersprüche, an denen sie leidet, und er stellt sich im Interesse der Wahrheit die Aufgabe, diese Fehler schonungslos aufzudecken und zu vertilgen, um dadurch das Wahre und Bleibende in Kants Lehre in desto hellerem Licht erscheinen zu lassen.

Hatte Schopenhauer die transscendentale Ästhetik Kants in hohem Grade gerühmt, so spricht er im Gegenteil über dessen transscendentale Logik, insbesondere über den ersten Teil derselben, die transscendentale Analytik, sein entschiedenes Verdammungsurteil aus. Die hier vorgetragenen Lehren sind nach seiner Ansicht grundfalsch und führen zu widersprechenden Konsequenzen. Näher betrachtet, sind es folgende Einwände, die Schopenhauer gegen Kants Auffassung erhebt: [1])

Der Grundfehler der Erkenntnistheorie Kants sei die Vermischung der anschaulichen mit der abstrakten Erkenntnis. Kant habe beide Erkenntnisarten nicht, wie es nötig wäre, und wie er, nämlich Schopenhauer, dies in seiner Lehre von der totalen Diversität zwischen der intuitiven und der abstrakten, diskursiven Erkenntnis gethan, auseinandergehalten, sondern dieselben gänzlich vermischt und dadurch in seine Ausführungen eine unselige Verwirrung hineingebracht. Denn anstatt vor allem zu erklären, wie wir zur Anschauung einer objektiven Welt im Raume gelangen, habe Kant dieses wichtigste Problem der Erkenntnistheorie mit dem nichtssagenden Ausdruck: „Das Empirische der Anschauung wird von aussen gegeben“ abgefertigt und sei dann sofort zur Betrachtung der abstrakten Erkenntnis des Denkens geschritten. Die empirische Anschauung werde uns nach Kants Ansicht gegeben, und nun solle über dieselbe gedacht werden.

In welcher Weise denn? Etwa in der Weise, wie er, nämlich Schopenhauer, gezeigt habe? Reflektiere etwa das Denken über die Anschauung, um durch diskursive Thätigkeit den anschaulichen Inhalt in Begriffe umzusetzen und nichtanschauliche, abstrakte Vorstellungen zu bilden? Nein! Das Denken solle nach Kant etwas anderes leisten. Es solle nämlich durch seine reinen Begriffe, das

---

1) Vergl. darüber Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie, WW. hrsgb. v. Grisebach, Bd. I S. 558 ff.

„Räderwerk" der zwölf Kategorien, zu den Anschauungen, die doch bereits Gegenstände seien, Gegenstände erst hinzudenken, es solle die Anschauungen auf Gegenstände beziehen, um aus der blossen Anschauung Erfahrung zu machen. Dadurch bringe aber Kant in völlig sachwidriger Weise das Denken in die Anschauung, anstatt beide von einander zu trennen, und führe einen Begriff ein, der eine ganz unfassbare, mit Widersprüchen behaftete Vorstellung, ein wahres philosophisches Monstrum sei, nämlich den Begriff des Gegenstandes. Denn was solle dieser Gegenstand sein? Er sei weder Anschauung noch Begriff. Nicht Anschauung, denn er werde ja gedacht, nicht angeschaut, und die Anschauung werde auf ihn bezogen; er müsse also etwas von der Anschauung Unterschiedenes und Verschiedenes sein. Nicht Begriff, denn dieser drücke immer etwas Allgemeines aus, während der Gegenstand, weil die Anschauung als Einzelvorstellung auf ihn bezogen werde, etwas Einzelnes sein müsse; er müsse ein einzelnes, reales Objekt sein, und so bringe Kant wieder die Anschauung in das Denken. Demnach sei der Gegenstand der Erfahrung bei Kant ein ganz unfassbares „Mittelding" von Anschauung und Begriff: er sei der ersteren verwandt durch seinen Charakter der Einzelheit und Besonderheit, dem letzteren verwandt durch seinen Charakter des Gedachtwerdens; er sei aber weder Anschauung noch Begriff, weder ein Objekt der anschaulichen noch ein Objekt der abstrakten Erkenntnis, d. h. eine unmögliche Konzeption. — Durch Einführung des transscendentalen Gegenstandes, worauf die Anschauung denkend bezogen werden solle, gerate Kant mit seiner sonstigen Auffassung vom Wesen des Denkens und dessen erkenntnistheoretischer Aufgabe in harten Widerspruch. Lehre doch Kant ausdrücklich, dass der Verstand, als Vermögen der denkenden Erkenntnis, kein Vermögen der Anschauung sei, dass seine Erkenntnis nicht intuitiv, sondern diskursiv sei, dass die Kategorien des Verstandes keineswegs die Bedingungen seien, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, dass die Anschauung der Funktionen des Denkens keineswegs bedürfe u. dgl. Danach könnte es scheinen, als trenne Kant sorgfältig die denkende Erkenntnis von der anschaulichen; es könnte scheinen, als seien auch ohne Funktionen des Denkens in der empirischen Anschauung Objekte enthalten, wenn auch in einer von Kant nicht näher angegebenen Weise. Dieser Lehre Kants widerspreche aber aufs schreiendste seine ganze übrige Lehre vom Verstande, von dessen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung. Suche doch Kant nachzu-

weisen, dass der Verstand durch seine Kategorien erst Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringe, indem er dasselbe synthesiere, verbinde und ordne, dass die Kategorien die Anschauung der Gegenstände bestimmen, dass die Erfahrung nur durch die Kategorien des Denkens möglich sei und in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anschauungen seien, bestehe, dass der Verstand die Natur, die doch ein Anschauliches sei und kein Abstraktum, allererst möglich mache, indem er ihr Gesetze a priori vorschreibe und dergl. Wie reime sich das mit dem Vorigen zusammen? Einmal mache Kant die Anschauung vom Denken unabhängig, das andere Mal mache er sie davon abhängig; einmal sollen nach seiner Ansicht in den Anschauungen auch ohne Funktionen des Verstandes Gegenstände gegeben sein, das anderemal sollen diese Gegenstände erst durch die Kategorien des Verstandes zu den Anschauungen hinzugedacht werden; einmal lehre Kant, der Verstand sei kein intuitives, sondern ein diskursives Erkenntnisvermögen, das anderemal mache er den Verstand zum Vermögen der intuitiven Erkenntnis, insofern er durch dessen Funktionen die anschaulichen Elemente verknüpfen und ordnen lasse, damit durch diese Verknüpfung die Anschauungen auf ihnen korrespondierende Gegenstände bezogen werden könnten, wodurch erst Erfahrung entstehe. — Allein durch diese Lehre sündige Kant gegen den Hauptgrundsatz der Erkenntnistheorie, nämlich gegen den Satz: kein Objekt ohne Subjekt. Denn indem Kant die Anschauung auf einen Gegenstand durch den Verstand beziehen lasse, unterscheide er zwischen der Anschauung und dem Gegenstand. Das Einzige aber, womit unsere Erkenntnis es zu thun habe, seien die Anschauungen oder Erscheinungen; nur die Anschauung falle ins Bewusstsein, als Zustand desselben, nur die Anschauung sei durch das erkennende Bewusstsein bedingt und davon abhängig, d. h. ein Objekt für ein Subjekt. Als dieses Objekt wolle aber Kant die Anschauung nicht anerkennen; das Objekt sei vielmehr nach seiner Ansicht etwas von der Anschauung Unterschiedenes und Verschiedenes, nämlich der transscendentale Gegenstand, auf welchen die Anschauung denkend bezogen werden solle. Nun falle dieser Gegenstand nicht ins Bewusstsein, denn ins Bewusstsein falle nur die Anschauung; er sei durch das erkennende Bewusstsein nicht bedingt und davon abhängig, denn diese Bedingtheit und Abhängigkeit komme nur der Anschauung zu. Demnach sei der transscendentale Gegenstand bei Kant etwas Unbedingtes, vom erkennenden Subjekt Unabhängiges, etwas für sich und an sich Seiendes, ein absolutes Objekt, ein Ob-

jekt, welches an sich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt ist, d. h. er sei ein hölzernes Eisen, ein leibhafter Widerspruch. — Kant unterscheide sehr richtig zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich; jene gehöre zur immanenten Sphäre des Bewusstseins, dieses zur transscendenten Sphäre ausserhalb des Bewusstseins, jene sei ein Objekt der Erkenntnis, dieses liege ausser dem Bereich des Erkennbaren. Nun statuiere aber Kant ausserdem einen Unterschied zwischen der Erscheinung (Anschauung) und dem Gegenstand, worauf dieselbe bezogen werde. Demnach unterscheide Kant eigentlich dreierlei: 1. die Vorstellung (Anschauung, Erscheinung), 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich. Dieser Gegenstand der Vorstellung sei ein falscher Eindringling; er solle eine Stelle ausfüllen, deren Besetzung vollkommen entbehrlich sei. Denn die einzigen Objekte unserer Erkenntnis seien die Vorstellungen. Sehen wir von den Vorstellungen ab und fragen, was nach deren Abzug übrig bleibe, so stehen wir bei der Frage nach dem Ding an sich. Ausser den Vorstellungen und den Dingen an sich gebe es also nichts, womit das erkennende Subjekt sich beschäftigen könnte. Kant dagegen schiebe zwischen die Vorstellung und das Ding an sich den transscendentalen Gegenstand, der nichts anderes sei, als ein „Zwitter", zusammengesetzt aus unvereinbaren Merkmalen, nämlich aus dem, was Kant teils der Vorstellung, teils dem Ding an sich geraubt habe. Denn als absolutes Objekt, als Objekt an sich, das keines Subjekts bedürfe, als ein Etwas, das jenseits der Bewusstseinsphäre liege, nehme der transscendentale Gegenstand teil an der Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt, Eigenschaften, welche dem Ding an sich zukommen; er sei zwar nicht das Ding an sich, weil mit diesem unsere Erkenntnis sich gar nicht beschäftige, aber er sei doch des Dinges an sich nächster Anverwandter. Da aber andererseits der transscendentale Gegenstand ein Objekt der Erkenntnis sei, insofern durch das Hinzudenken desselben zur Vorstellung, durch Beziehung der Anschauung auf denselben, Erfahrung zustande kommen solle, so sei wieder dieser Gegenstand, wegen seines Charakters des Objekt-seins, der Vorstellung verwandt. — Zu solchen Widersprüchen führe also der Kantische Begriff des transscendentalen Gegenstandes, an dessen Konzeption die falsche, prekäre und schwankende Stellung des Denkens in Kants Erkenntnistheorie die Schuld trage. Hätte Kant das Denken von der Anschauung sorgfältig geschieden, hätte er gezeigt, auf welche Weise die Anschauung mit ihrem reichen Inhalt entstehe, hätte er eingesehen, dass in dieser

Anschauung selbst schon die empirische Realität, mithin die Erfahrung mit ihren Gegenständen enthalten sei, hätte er dem Denken die ihm ausschliesslich zukommende Aufgabe der Reflexion über den anschaulichen Inhalt zugewiesen: dann würde er seine Erkenntnistheorie vor den Widersprüchen und Ungereimtheiten bewahrt haben, an denen sie leide und unrettbar zu Grunde gehen müsse.

(Schluss folgt.)

Der Begriff der „hypothetischen Imperative“ in der Ethik Kants.

Von Privatdozent Lic. theol. Carl Stange in Halle a. S.

Der Begriff der sogenannten hypothetischen Imperative spielt in der Ethik Kants, wie es scheint, nur eine untergeordnete Rolle. Wenn es nämlich (wie es thatsächlich der Fall ist) Darstellungen der Kantischen Ethik giebt, in denen dieser Begriff nicht einmal erwähnt wird, so ist damit der Beweis geliefert, dass das Verständnis des Systems überhaupt, des Gedankenganges, dem Kant in seiner Ethik folgt, von der Bedeutung dieses Begriffs unabhängig ist, und dass ebenso das Verständnis der Terminologie, deren Kant sich bedient, ohne Rücksicht auf diesen Begriff gewonnen werden kann.

Um so auffallender ist dann allerdings die Thatsache, dass Kant selbst es für notwendig gehalten hat, diesen anscheinend gänzlich überflüssigen und bedeutungslosen Begriff zu erwähnen. Zur Erklärung dieser Thatsache wird man sich auch nicht darauf berufen dürfen, dass Kant gemeint habe, durch den Begriff der hypothetischen Imperative den wichtigen Begriff der kategorischen Imperative verdeutlichen zu können. Vorausgesetzt nämlich, dass das Kants Meinung gewesen ist, so müssten auch die Interpreten der Kantischen Ethik sich diese Brauchbarkeit des Begriffs zu nutze machen. Wenn sie aber demgegenüber der Meinung sind, dass der Begriff der kategorischen Imperative einer derartigen Verdeutlichung durch den Begriff der hypothetischen Imperative nicht bedürfe, oder gar, dass der Begriff der hypothetischen Imperative zur Verdeutlichung des Begriffs der kategorischen Imperative nicht geeignet sei, so werden sie sich der Aufgabe nicht entziehen können, die Kritik, welche sie damit an den Ausführungen Kants üben, zu begründen und die Unzulänglichkeit des Begriffs der hypothetischen Imperative im Hinblick auf den von Kant verfolgten Zweck zu erweisen.

Bei genauerer Untersuchung des Begriffs der hypothetischen Imperative ergiebt sich freilich, dass die angegebene Absicht nicht das Motiv gewesen sein kann, von dem aus Kant zur Nebeneinanderstellung der hypothetischen und der kategorischen Imperative gekommen ist. Zur Verdeutlichung des Begriffs der kategorischen Imperative wäre allerdings der Begriff der hypothetischen Imperative so ungeeignet wie nur irgend möglich. Ist doch von beiden Begriffen der Begriff der kategorischen Imperative an sich deutlich genug, während der Begriff der hypothetischen Imperative keineswegs ohne weiteres verständlich, sondern — wie schon die darauf bezüglichen Ausführungen Kants beweisen — mit gewissen Schwierigkeiten behaftet ist. Auf der anderen Seite ist das Motiv, durch welches Kant zur Vergleichung der kategorischen und der hypothetischen Imperative veranlasst worden ist, für das Ganze der Kantischen Ethik von so grosser Bedeutung, dass man — wenn man einmal dies Motiv erkannt hat — unmöglich die Ansicht teilen kann, als wäre der Begriff der hypothetischen Imperative ein wertloser und überflüssiger Begriff. Den Gedankengang der Kantischen Ethik kann man allerdings auch ohne Rücksicht auf diesen Begriff verstehen, und das Verständnis der Kantischen Terminologie hängt ebenso wenig von dem Begriff der hypothetischen Imperative ab. Aber für die Kritik, für die Beantwortung der kritischen Hauptfrage: woher es kommt, dass Kant trotz seiner Lehre vom kategorischen Imperativ und trotz seiner Lehre von der Freiheit in der wissenschaftlichen Erkenntnis des Sittlichen über dürftige Abstraktionen nicht hinausgelangt ist, — für die Beantwortung dieser Hauptfrage der Kritik bietet gerade der Begriff der hypothetischen Imperative einen wichtigen und wertvollen Fingerzeig.

Die Untersuchung des Begriffs der hypothetischen Imperative hat es naturgemäss mit einer doppelten Aufgabe zu thun. Sie hat erstens den Begriff der hypothetischen Imperative darzulegen, und sie hat zweitens die Bedeutung festzustellen, welche der Begriff der hypothetischen Imperative für die Kantische Ethik hat.

1. Über das, was Kant mit dem Begriff der hypothetischen Imperative meint, hat er sich in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nur sehr kurz ausgesprochen. In dem ersten Paragraphen dieser Schrift giebt er nämlich im Anschluss an seine Unterscheidung der praktischen Grundsätze, die er in Maximen und praktische Gesetze einteilt, eine Definition der Imperative überhaupt: ein Imperativ ist „eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung

der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird" (V, 20).[1]) Auf diese Definition der Imperative überhaupt folgt sodann die Einteilung der Imperative in hypothetische und kategorische Imperative: hypothetische Imperative sind solche, welche „nicht den Willen schlechthin, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen"; kategorische Imperative dagegen „müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu thun sei, hinreichend bestimmen" (ib.). — Zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung nennt Kant als Beispiel eines hypothetischen Imperativs den Satz, dass man in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben, während ein kategorischer Imperativ enthalten ist in dem Satz, man solle niemals lügenhaft versprechen. Der hypothetische Imperativ enthält „zwar auch Notwendigkeit (denn ohne das wäre er kein Imperativ), aber diese ist nur subjektiv bedingt": der Wille wird auf etwas anderes verwiesen, wovon man voraussetzt, dass er es begehre. Der kategorische Imperativ dagegen ist eine Regel, die bloss den Willen betrifft: „die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können oder nicht; das blosse Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll" (V, 21).

In Übereinstimmung mit diesen Sätzen hat sich Kant schon in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" über den Begriff der hypothetischen Imperative geäussert. Auch hier beginnt er wieder mit einer Bestimmung des Begriffs der Imperative überhaupt: „die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot und die Formel des Gebots heisst Imperativ. Alle Imperative werden" demgemäss „durch ein Sollen ausgedrückt" (IV,261). Sie zerfallen in hypothetische und kategorische Imperative. Die hypothetischen Imperative „stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte" (IV, 262). Im Unterschied von der „Kritik der praktischen Vernunft" geht dann aber die „Grundlegung" auf die hypothetischen Imperative ausführlicher ein, indem

1) Die Zitate beziehen sich auf die zweite Hartensteinsche Ausgabe, 1867/68, 8 Bände.

sie dieselben wieder in zwei Gruppen teilt: „Der hypothetische Imperativ sagt nur, dass die Handlung zu irgend einer [entweder] möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein problematisch, im zweiten [ein] assertorisch-praktisches Prinzip“ (IV, 262/3); im ersteren Falle kann man die hypothetischen Imperative als Regeln der Geschicklichkeit, im zweiten Falle als Ratschläge der Klugheit bezeichnen (IV, 264). Bei den Regeln der Geschicklichkeit handelt es sich um eine praktische Vorschrift, welche eine Handlung als notwendig hinstellt, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen. „Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken“ (IV, 263). Bei den Ratschlägen der Klugheit dagegen handelt es sich um einen hypothetischen Imperativ, der die praktische Notwendigkeit vorstellt, nicht im Hinblick auf irgend einen beliebigen, nur möglichen Zweck, sondern im Hinblick auf einen ganz bestimmten Zweck, „den man bei allen vernünftigen Wesen als wirklich voraussetzen kann“, nämlich im Hinblick auf die Glückseligkeit. Die Ratschläge der Klugheit beziehen sich also nicht auf eine bloss mögliche Absicht, sondern auf eine Absicht, „die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört.“ Insofern sind sie nicht wie die Regeln der Geschicklichkeit problematisch, sondern assertorisch. Ebenso wie bei den Regeln der Geschicklichkeit bezieht sich aber auch bei den Ratschlägen der Klugheit der Imperativ auf eine Handlung, die „nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten“ wird. Insofern sind also die Ratschläge der Klugheit ebenso wie die Regeln der Geschicklichkeit hypothetische Imperative (IV, 264).

Diese Ausführungen der „Grundlegung“ kommen also im wesentlichen auf dasselbe hinaus, wie die entsprechenden Ausführungen der „Kritik der praktischen Vernunft“; sie unterscheiden sich von den letzteren nur dadurch, dass sie den Begriff der hypothetischen Imperative genauer präzisieren, indem sie als besondere Arten der hypothetischen Imperative die Regeln der Geschicklichkeit und die Ratschläge der Klugheit nennen.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass diese Differenz, welche zwischen den beiden ethischen Hauptwerken Kants besteht,

ohne jede Bedeutung sei. Wie Kant überhaupt in den ersten Paragraphen der „Kritik“ das in der „Grundlegung“ Vorgetragene nur kurz wiederholt, so scheinen auch die Aussagen, welche er in der „Kritik“ über die hypothetischen Imperative thut, nur eine kurze Rekapitulation des in der „Grundlegung“ Gesagten sein zu sollen. Wenn Kant daher jene Einteilung der hypothetischen Imperative in Regeln der Geschicklichkeit und Ratschläge der Klugheit in der „Kritik“ nicht wiederholt, so erklärt sich das einfach aus der geringeren Ausführlichkeit dieser Schrift. Von einer sachlichen Differenz dagegen scheint deshalb noch nicht geredet werden zu müssen.

Bei genauerer Vergleichung beider Schriften zeigt sich indessen, dass die Weglassung jener Einteilung der hypothetischen Imperative doch keine zufällige ist. Die Differenz, welche in der Beurteilung der hypothetischen Imperative zwischen der „Grundlegung“ und der „Kritik“ zutage tritt, erklärt sich vielmehr daraus, dass Kant über jene Einteilung der hypothetischen Imperative im Jahre 1788 anders dachte, als im Jahre 1785, dass er in der „Kritik“ den Begriff der hypothetischen Imperative anders verstand als in der „Grundlegung“.

Zum Beweis dieser Behauptung verweise ich auf eine gelegentliche Bemerkung, die Kant in der „Grundlegung“ macht und die zwar an sich ziemlich unwichtig ist, in der Vergleichung mit anderen Aussagen Kants aber doch eine gewisse Bedeutung erlangt. Im Anschluss an die Unterscheidung der beiden Arten von hypothetischen Imperativen und der kategorischen Imperative sagt nämlich Kant: „man könnte die ersteren Imperative [die Regeln der Geschicklichkeit] auch technisch, die zweiten [die Ratschläge der Klugheit] pragmatisch, die dritten [die Imperative der Sittlichkeit] moralisch nennen“ (IV, 265). Mit dieser Bemerkung, die, wie gesagt, an sich ziemlich unwichtig ist, vergleiche man nun die Randbemerkung, welche Kant in der „Kritik“ zur zweiten Anmerkung des zweiten Lehrsatzes macht. Es heisst dort (V, 27): „Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also ebenso theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen“. Vergleicht man diese Randbemerkung der „Kritik“ mit jener gelegentlichen Bemerkung der „Grundlegung“, so ergiebt sich der Schluss: wenn die Regeln der Geschicklichkeit technisch sind, und wenn technische

Lehren nicht eigentlich praktische, sondern theoretische Sätze sind, so sind auch die Regeln der Geschicklichkeit nicht praktische Prinzipien und folgeweise auch nicht Imperative. In der That hat Kant selbst in der „Kritik“ diese Folgerung gezogen. In dem Satz nämlich, auf den sich jene Randbemerkung bezieht, sagt er (V. 26 f.): „Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten; alsdann sind es aber bloss theoretische Prinzipien“. Die Regeln der Geschicklichkeit sind also für ihn nicht mehr praktische, sondern theoretische Prinzipien. Sie gehören nicht mehr — mit den Ratschlägen der Klugheit zusammen — zu den hypothetischen Imperativen. Die Unterscheidung der hypothetischen Imperative in Regeln der Geschicklichkeit und in Ratschläge der Klugheit ist vielmehr in der „Kritik“ aufgegeben: die „Kritik“ kennt nur noch eine Art von hypothetischen Imperativen.

Wenn damit bewiesen ist, dass in der Beurteilung der hypothetischen Imperative sich bei Kant eine Wandlung vollzogen hat, dass also für Kant selbst mit diesem Begriff sich gewisse Schwierigkeiten verbinden, so dürfte nun weiterhin umsomehr die Frage untersucht werden müssen: ob denn die Kantische Lehre von den hypothetischen Imperativen in der korrigierten Gestalt, in der sie in der „Kritik“ uns begegnet, haltbar ist. Das Problem, um das es sich handelt, gestaltet sich zu der Frage, ob denn die sogenannten Ratschläge der Klugheit als hypothetische Imperative zu betrachten sind, wenn sich herausgestellt hat, dass die Regeln der Geschicklichkeit keine hypothetischen Imperative sind.

Geht man zunächst von den Aussagen aus, durch welche Kant in der „Grundlegung“ das Verhältnis der Ratschläge der Klugheit zu den Regeln der Geschicklichkeit bestimmt hat, so erscheinen in diesen Aussagen beide Arten von hypothetischen Imperativen so eng mit einander verbunden, dass man, wenn die Regeln der Geschicklichkeit als theoretische Prinzipien erkannt sind, nicht umhin kann, die Ratschläge der Klugheit ebenfalls für theoretische Prinzipien zu halten. Beide Arten der sogenannten hypothetischen Imperative sagen aus, dass eine Handlung zu einer bestimmten Absicht gut sei (IV, 262/3). Der Unterschied besteht nur darin, dass bei den Regeln der Geschicklichkeit diese Absicht bloss als möglich, bei den Ratschlägen der Klugheit dagegen als wirklich vorhanden gedacht wird (ib.). Das Verhältnis aber, in dem die vorgestellte Absicht zum Willen des Handelnden steht, kann doch unmöglich die Beschaffenheit der Regel

ändern. Die Regel ist vielmehr bei beiden Arten von hypothetischen Imperativen von derselben Art. Sie ruht sowohl bei den Regeln der Geschicklichkeit (vgl. IV, 265) wie bei den Ratschlägen der Klugheit (vgl. IV, 266) auf dem Satz: „wer den Zweck will, will auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist.“ Aber gerade dieser „analytische Satz“, der aus dem Wollen der Wirkung auch die Notwendigkeit der zu dieser Wirkung erforderlichen Handlung folgert (IV, 265), ist als eine „Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung“ ein theoretischer Satz: folglich müssten auch nicht bloss die Regeln der Geschicklichkeit, sondern ebenso auch die Ratschläge der Klugheit nicht mehr als Imperative betrachtet werden.

Demgegenüber ist nun aber zu beachten, dass Kant in der „Kritik“ das Verhältnis der Ratschläge der Klugheit zu den Regeln der Geschicklichkeit anders als in der „Grundlegung“ bestimmt. Er stellt nicht mehr beide nebeneinander, sondern er ordnet die Regeln der Geschicklichkeit, welche aufgehört haben, hypothetische Imperative zu sein, den hypothetischen Imperativen unter. Die hypothetischen Imperative „enthalten“ Vorschriften der Geschicklichkeit (V, 20, 27); sie „gründen sich“ auf allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (V, 27). Obwohl sie aber auf den Regeln der Geschicklichkeit als theoretischen Sätzen ruhen, sind die hypothetischen Imperative selbst doch „praktische Vorschriften“ (V, 20, 21, 27).

Dieser Unterschied in der Bedeutung, welche den Regeln der Geschicklichkeit und den Ratschlägen der Klugheit, resp. den hypothetischen Imperativen der „Kritik“ zukommen soll, kann selbstverständlich seinen Grund haben nur in dem, was den begrifflichen Unterschied zwischen beiden ausmacht. Der begriffliche Unterschied zwischen beiden ist aber, wie wir gesehen haben, lediglich dadurch bedingt, dass es sich bei den Regeln der Geschicklichkeit um eine bloss mögliche, bei den Ratschlägen der Klugheit dagegen um eine wirklich vorhandene Absicht handelt. Die Beziehung der Absicht auf den Willen des Handelnden scheint also doch für die Beurteilung der Ratschläge der Klugheit als hypothetischer Imperative massgebend zu sein.

An einer bestimmten Äusserung über diese Frage fehlt es allerdings in der „Kritik“. Wenn aber bei der Erörterung der hypothetischen Imperative ihre Eigentümlichkeit darin gefunden wird, dass sie den Willen „in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen“ (V, 20), dass „der Wille auf etwas anderes verwiesen werde, wo-

von man voraussetzt, dass er es begehre“ (V, 21), so bekommt man doch den Eindruck, als ob Kant die Ratschläge der Klugheit deshalb als praktische Prinzipien beurteilt, weil sie nicht bloss im Hinblick auf eine nur mögliche Absicht eine Handlung vorschreiben, die demzufolge auch nur eine mögliche Handlung ist, sondern weil sie im Hinblick auf eine ganz bestimmte, wirklich vorhandene Absicht eine Handlung vorschreiben und, indem sie für diese Absicht das Mittel zu ihrer Verwirklichung aufzeigen, in der That einen Einfluss auf den handelnden Willen gewinnen. Die Ratschläge der Klugheit können als praktische Vorschriften bezeichnet werden, weil durch sie ein wirkliches Wollen in bestimmter Weise beeinflusst wird.

Indessen, wenn das die Meinung Kants in der „Kritik“ ist, so bedarf es nicht erst einer weitläufigen Erörterung, um festzustellen, dass dieser Unterschied zwischen den Regeln der Geschicklichkeit und den Ratschlägen der Klugheit nicht das Recht giebt, die letzteren als praktische Prinzipien zu betrachten, dass vielmehr auch die Ratschläge der Klugheit und folglich alle sogenannten hypothetischen Imperative nichts anderes als technische Vorschriften sind.

Dasjenige nämlich, was den Willen zur Handlung bestimmt, ist auch bei den Ratschlägen der Klugheit nicht der Imperativ oder die Regel, die in ihnen enthalten ist, sondern das vorausgesetzte Begehren des Willens. Die Nötigung zur Handlung liegt ganz allein in dem Begehren, welches sich auf die durch die Handlung zu erreichende Wirkung richtet. Dagegen hat die Regel auch hier nur die Bedeutung, den theoretisch als notwendig erkannten Zusammenhang zwischen der Handlung und der durch sie zu erreichenden Wirkung zum Ausdruck zu bringen. Ebenso wie bei den Regeln der Geschicklichkeit, giebt auch bei den Ratschlägen der Klugheit die Regel nur das Mittel an zur Erlangung eines bestimmten Zweckes: giebt es einen Bestimmungsgrund zur Verwirklichung des Zweckes, so wird auch das Mittel verwirklicht werden müssen, da die Wirkung ohne die Ursache nicht zu haben ist. Der Bestimmungsgrund zur Verwirklichung der Ursache ist dann aber nicht der theoretische Satz, dass diese bestimmte Wirkung von dieser bestimmten Ursache abhänge. Der Bestimmungsgrund zur Verwirklichung der Ursache ist vielmehr eben der Bestimmungsgrund, welcher zur Verwirklichung des Zweckes führt.

Dass diese Argumentation berechtigt ist und von den Voraussetzungen Kants aus mit Notwendigkeit sich ergiebt, lässt sich — abgesehen von der in der Sache liegenden Selbstverständlichkeit —

mit absoluter Sicherheit beweisen. In der „Metaphysik der Sitten" hat nämlich Kant die Konsequenz seiner Voraussetzungen selbst gezogen, indem er alle anderen Imperative neben den kategorischen als technisch bezeichnet (VII, 18 und 19). Als technisch-praktische Lehren (im Unterschied von moralisch-praktischen Lehren) hängen sie „gänzlich von der Theorie der Natur ab" und haben mit dem praktischen Teile der Philosophie nichts zu thun (VII, 15). Oder, wie es in der „Kritik der Urteilskraft" heisst: „Alle technisch-praktischen Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben), sofern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann" (V, 178). Die „Kritik der Urteilskraft" und die „Metaphysik der Sitten" bestätigen also die Folgerung, welche sich aus den Sätzen der „Grundlegung" und der „Kritik der praktischen Vernunft" ergab: erstens insofern, als nicht mehr bloss die Regeln der Geschicklichkeit, sondern ebenso auch die Ratschläge der Klugheit als technische Vorschriften beurteilt werden, und zweitens insofern, als diese technischen Vorschriften insgesamt nur uneigentlich als praktisch bezeichnet werden, weil sie in Wirklichkeit nichts anderes als theoretische Sätze sind. Wenn Kant trotzdem diese technischen Regeln auch in der „Metaphysik der Sitten" noch Imperative nennt und dieselben den kategorischen Imperativen gegenüberstellt (VII, 19), so erklärt sich das aus der Thatsache, dass die Wandlung in der Beurteilung dieser Regeln sich bei Kant sehr allmählich vollzog, und infolgedessen es ihm verborgen bleiben konnte, wie sehr die Voraussetzungen, von denen aus er diese Regeln als Imperative bezeichnet hatte, durch die Veränderung in der Beurteilung derselben hinfällig geworden waren.

2. Die von Kant so genannten hypothetischen Imperative sind also in Wirklichkeit keine praktischen, sondern theoretische Prinzipien. Sie können als praktisch nur insofern bezeichnet werden, als sie sich auf Handlungen des Willens beziehen, also ein Thun zu ihrem Gegenstand haben; aber die Aussagen, welche sie im Hinblick auf den handelnden Willen enthalten, sind rein theoretischer Art. Von

den Imperativen als den praktischen Prinzipien im eigentlichen Sinne unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht selbst einen Bestimmungsgrund des Willens enthalten, sondern — ohne Rücksicht darauf, ob die Handlung verwirklicht wird oder nicht — lediglich die kausale Bedingtheit der Handlung zum Ausdruck bringen.

Von diesem Ergebnis aus scheint nun die zweite Frage, die im Hinblick auf Kants Lehre von den hypothetischen Imperativen erörtert werden muss, ohne weiteres beantwortet werden zu können. Wenn es nämlich richtig ist, dass Kant durch den Begriff der hypothetischen Imperative lediglich den Begriff der kategorischen Imperative hat deutlicher machen wollen, so folgt aus dem Ergebnis unserer Untersuchung, dass dazu der Begriff der hypothetischen Imperative möglichst ungeeignet ist. Dieser Begriff der hypothetischen Imperative bringt zur Verdeutlichung der kategorischen Imperative nichts bei, weil die Möglichkeit einer Vergleichung beider Begriffe dadurch ausgeschlossen ist, dass es sich das einemal um theoretische, das anderemal um praktische Prinzipien handelt. Es scheint daher durchaus berechtigt zu sein, wenn die Interpreten der Kantischen Ethik auf den Begriff der hypothetischen Imperative überhaupt keine Rücksicht nehmen: weil es sich bei diesem Begriff um ein von Kant selbst nachträglich korrigiertes Missverständnis handelt, so thut man am besten, diesen Begriff bei der Darstellung der Kantischen Ethik ganz zu ignorieren.

In Wirklichkeit liegt aber doch die Sache nicht so einfach. Die Nebeneinanderstellung der hypothetischen und der kategorischen Imperative hat für Kant doch nicht bloss die Bedeutung, dass durch den Gegensatz zwischen beiden der unbedingte Charakter der kategorischen Imperative deutlich gemacht werde. Je mehr vielmehr gerade dieser unbedingte Charakter der kategorischen Imperative etwas an sich Deutliches und unmittelbar Einleuchtendes ist, umsomehr wird man der Vermutung Raum geben dürfen, dass das Motiv für die Nebeneinanderstellung jener beiden Begriffe ein anderes gewesen ist. Wenn aber zur Verdeutlichung der kategorischen Imperative die hypothetischen Imperative nur insofern herangezogen werden konnten, als zwischen beiden Arten von Imperativen ein Gegensatz bestand, so ist in dem Nachweis von der Wertlosigkeit der hypothetischen Imperative in dieser Beziehung zugleich ein Hinweis darauf enthalten, dass das Motiv für die Nebeneinanderstellung der beiden Arten von Imperativen in dem gesucht werden muss, was beiden gemeinsam ist.

Beide, die hypothetischen wie die kategorischen Imperative, werden nun zunächst von Kant als Imperative bezeichnet, d. h. bei beiden handelt es sich, wie Kant meint, um Formeln, durch welche ein Sollen zum Ausdruck gebracht wird (s. o.). Für das Sollen giebt Kant eine Erklärung, indem er durch dasselbe „das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird", angezeigt findet (IV, 261). Der Imperativ „bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde" (V, 20). „Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperative": „ein vollkommen guter Wille würde [zwar] eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäfsigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann" (IV, 261/2). Dagegen hat für den menschlichen Willen „das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann" (V, 34).

Dasjenige also, was nach Kant den hypothetischen und den kategorischen Imperativen gemeinsam ist, soll erstens darin bestehen, dafs durch beide ein Sollen ausgedrückt wird, und zweitens darin, dass es sich bei ihnen eigentlich um Gesetze handelt, welche nur um deswillen in der Form von Imperativen auftreten, weil sie es mit einem „pathologisch affizierten" Willen zu thun haben.

Von diesen beiden Merkmalen kann nun selbstverständlich das an erster Stelle genannte von den sogenannten hypothetischen Imperativen Kants nicht mehr gelten. Sobald einmal erkannt ist, dass die Regeln der Geschicklichkeit und die Ratschläge der Klugheit überhaupt keine Imperative sind, so kann natürlich die besondere Art der Nötigung, welche den Imperativen eigentümlich ist, von diesen Regeln nicht mehr ausgesagt werden. Sie können, weil sie keine Imperative sind, es nicht mit einem Sollen zu thun haben; die Notwendigkeit, welche sie zum Ausdruck bringen, ist vielmehr, weil sie theoretische Sätze sind, eben die Notwendigkeit, welche allen theoretischen Sätzen innewohnt, d. h. eine Notwendigkeit des Müssens und nicht des Sollens. Wer im Alter sorgenlos leben will, muss

in der Jugend arbeiten und sparen. Das ist nicht ein Gebot, ein Imperativ, sondern ein Gesetz, eine Formel, welche zwischen der begehrten Wirkung und ihrer Ursache einen unausweichlich notwendigen Zusammenhang herstellt. Wird die Wirkung begehrt, so muss dieser Weg zur Verwirklichung derselben eingeschlagen werden. Unter der Voraussetzung, dass die Handlung, welche als Ursache einer begehrten Wirkung erkannt ist, wirklich die zureichende Ursache dieser Wirkung ist (was bei dem angeführten Beispiel Kants allerdings nicht zutrifft, weil man ein sorgenloses Alter auch ohne Arbeit und Sparsamkeit haben kann, wenn man nämlich „noch andere Hilfsquellen ausser dem selbst erworbenen Vermögen“ hat), — unter der Voraussetzung also, dass das kausale Verhältnis, um welches es sich handelt, richtig erkannt ist, kommt der Regel auch diejenige Notwendigkeit zu, welche allen Aussagen über den kausalen Zusammenhang des Geschehens eigentümlich ist: nicht um eine Nötigung des Willens, sondern um eine Notwendigkeit des Geschehens handelt es sich.

Mit um so grösserem Recht wird man dann aber jenes zweite Merkmal, durch welches Kant den Begriff der Imperative bestimmt, als ein eigentümliches Merkmal der von Kant so genannten hypothetischen Imperative betrachten dürfen. Bei den hypothetischen Imperativen Kants handelt es sich in der That um Gesetze und zwar genauer: um Gesetze der Vernunft. Dass in dieser Beziehung die Definition der Imperative, welche Kant giebt, auf die sogenannten hypothetischen Imperative zutrifft, geht aus unseren bisherigen Erörterungen zur Genüge hervor. Wenn nämlich die sogenannten hypothetischen Imperative theoretische Sätze sind und zwar theoretische Sätze, durch welche die Notwendigkeit eines Geschehens zum Ausdruck gebracht wird, so sind sie Gesetze der Vernunft, denn unter einem Gesetz der Vernunft versteht man eine Formel, welche sich auf die Notwendigkeit des Geschehens bezieht.

Danach würde also das Verhältnis, in welchem die hypothetischen Imperative Kants zu dem Begriff der Imperative überhaupt sich befinden, dahin bestimmt werden können, dass sie zwar nicht ein Sollen zum Ausdruck bringen, wohl aber als Gesetze betrachtet werden müssen. Das an erster Stelle von Kant genannte Merkmal der Imperative überhaupt (nämlich das Sollen) darf von den Regeln der Geschicklichkeit und den Ratschlägen der Klugheit nicht ausgesagt werden, sondern gilt allein von den sogenannten kategorischen Imperativen. Dagegen findet das an zweiter Stelle genannte Merkmal

der Imperative überhaupt (dass sie nämlich Gesetze der Vernunft sind) in der That auf die sogenannten hypothetischen Imperative Anwendung.

Ist nun aber dies Ergebnis richtig, so drängt sich weiterhin die Frage auf, ob nicht der Gegensatz, der bei der Untersuchung der hypothetischen Imperative zwischen dem Begriff des Imperativs und dem Begriff des Gesetzes konstatiert worden ist, auch für die Beurteilung der kategorischen Imperative von Bedeutung ist. Wenn Kant in den Begriff der Imperative, unter den sowohl die hypothetischen wie die kategorischen Imperative fallen sollen, im Hinblick auf die kategorischen Imperative das Merkmal des Sollens aufgenommen hat, obwohl dies Merkmal auf die hypothetischen Imperative nicht passt, hat er dann nicht vielleicht die Bestimmung, dass die Imperative Gesetze der Vernunft sind, in den Begriff der Imperative aufgenommen im Hinblick auf die hypothetischen Imperative, obwohl diese Bestimmung gegenüber den kategorischen Imperativen keinen Sinn hat? M. a. W.: wenn die hypothetischen Imperative zwar Gesetze der Vernunft, aber nicht Imperative sind, gilt dann nicht vielleicht von den kategorischen Imperativen, dass sie zwar Imperative, aber nicht Gesetze der Vernunft sind?

Wenn man erwägt, welche Bedeutung dieser Satz, dass die kategorischen Imperative Gesetze der Vernunft sind, für das System der Kantischen Ethik hat, wenn man bedenkt, dass nicht bloss die Lehre von der Freiheit als der Autonomie der praktischen Vernunft und ebenso die sogenannte Typik der Urteilskraft, sondern nicht minder auch die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft, d. h. aber: der ganze Aufbau der Kantischen Ethik, von der Richtigkeit dieses Satzes abhängig ist, so wird man die Wichtigkeit der gestellten Frage begreifen. Die Erörterung dieser Frage aber im Zusammenhang mit der Kritik der hypothetischen Imperative anzustellen, ist man nicht bloss um deswillen berechtigt, weil die Definition der Imperative das einzige von Kant ausdrücklich geltend gemachte Argument für die Beurteilung der kategorischen Imperative als Gesetze der Vernunft ist, sondern insbesondere auch um deswillen, weil das Motiv für die Nebeneinanderstellung der hypothetischen und der kategorischen Imperative gefunden sein würde, wenn es richtig ist, dass die Begriffe des Imperativs und des Gesetzes an sich in einem unzweideutigen Gegensatz zu einander stehen, und infolgedessen die Bezeichnung der kategorischen Imperative als Gesetze der Vernunft nur möglich ist, nachdem der Begriff der

Imperative durch die Subsumierung der hypothetischen Imperative unter denselben mit dem Begriff der Gesetze konfundiert worden ist.

Auf die Frage nach dem begrifflichen Verhältnis der Imperative zu den Gesetzen lässt sich nun aber die Antwort am einfachsten dadurch gewinnen, dass man im Gegensatz zu Kants sogenannten hypothetischen Imperativen diejenigen Merkmale festzustellen sucht, durch welche der Begriff eines hypothetischen Imperativs gebildet werden würde, wenn man diesen Begriff richtig bestimmen würde. In der That giebt es nämlich neben Kants sogenannten hypothetischen Imperativen auch wirkliche hypothetische Imperative. Wenn z. B. jemand zu seinem Freunde sagt: falls du mir einen Freundschaftsdienst erweisen willst, sollst du für mich dies oder das thun, so ist das ein wirklicher hypothetischer Imperativ. Ebenso ist es ein hypothetischer Imperativ, wenn der Staat die Forderung aufstellt, dass jeder, der Bürger des Staates sein will, für die Erhaltung und Verteidigung des Staates mit ganz bestimmten Leistungen eintreten soll. In beiden Fällen handelt es sich um einen Imperativ, d. h. um eine Forderung, und zwar um eine Forderung, die mit Rücksicht auf eine vorhandene Absicht aufgestellt wird, also hypothetisch ist. Diese hypothetischen Imperative unterscheiden sich aber von Kants hypothetischen Imperativen dadurch, dass sie erstens keine allgemeinen Regeln enthalten. Wollte man z. B. den zweiten Satz verallgemeinern und sagen: wenn du Bürger eines Staates sein willst, so musst du bestimmte Leistungen für den Staat übernehmen, so wäre damit zwar eine theoretische Aussage über die Notwendigkeit des Gehorsams gegen den Staat gegeben, aber diese Aussage würde nicht mehr das für den Imperativ wesentliche Merkmal der Nötigung zum Ausdruck bringen. Die Verallgemeinerung des Imperativs würde zur Aufhebung des Imperativs führen. Ausserdem aber — und das ist das zweite, wodurch die wirklichen hypothetischen Imperative sich von den Kantischen unterscheiden — ist auch der Zusammenhang, welcher zwischen der gebotenen Handlung und der Bedingung, unter welcher die Handlung geboten wird, besteht, nicht ein aus der Sache selbst sich notwendig ergebender Zusammenhang, sondern ein lediglich durch die Willkür des Gebietenden hergestellter Zusammenhang. In dem Wunsche, einem Freunde eine Gefälligkeit zu erweisen, liegt durchaus keine Bestimmung darüber, wie die Gefälligkeit ausfallen soll. Und in dem Wunsche, Bürger eines Staates zu sein, liegt durchaus keine Bestimmung darüber, wie die Gesetze dieses Staates beschaffen sind. Der Zweck, im Hinblick auf welchen

die Handlung geboten wird, hat an sich mit der Handlung gar nichts zu thun. Es ist vielmehr lediglich der Wille des Gebietenden, der die Erreichung des Zweckes von dieser bestimmten Handlung abhängig macht. M. a. W.: die wirklichen hypothetischen Imperative unterscheiden sich von den Kantischen erstens dadurch, dass sie immer eine Nötigung enthalten, während die Kantischen als Gesetze lediglich theoretische Aussagen sind und den Willen in keiner Weise affizieren; und zweitens dadurch, dass sie nicht wie die Kantischen ein Kausalitätsverhältnis, d. h. die Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen Handlung und Zweck, zum Ausdruck bringen, sondern den Grund für den thatsächlich vorhandenen Zusammenhang zwischen Handlung und Absicht in die Willkür eines gebietenden Willens verlegen.

Daraus ergiebt sich, dass Imperative überhaupt niemals Gesetze sein oder werden können. Die genannten beiden Merkmale nämlich, durch welche die wirklichen hypothetischen Imperative von den Kantischen sich unterscheiden, sind nicht etwa besondere Merkmale der hypothetischen Imperative, sondern wesentliche Merkmale der Imperative überhaupt. Es ist konstitutiv für den Begriff der Imperative, dass sie in der Form einer Willensnötigung auftreten, und dass ihr Inhalt aus der Willkür eines gebietenden Willens fliesst. Allerdings wird die Willensnötigung stärker oder schwächer empfunden, je nachdem der Wille gern oder ungern dem Gebote gehorcht; aber selbst da, wo der Wille des Gehorchenden gänzlich mit dem Willen des Gebietenden übereinstimmt und von einem Widerstreit des gehorchenden Willens gegen den gebietenden nicht die Rede sein kann, behält doch der Imperativ den Charakter eines Gebots, d. h. einer Willensnötigung, und zwar um deswillen, weil das, was geboten wird, lediglich durch den gebietenden Willen seinem Inhalt nach bestimmt werden kann.

Sollen trotzdem die kategorischen Imperative eine Ausnahmestellung unter den Imperativen haben und als Gesetze der Vernunft betrachtet werden können, so macht der Gegensatz, in den sie dadurch zu allen übrigen Imperativen geraten, es notwendig, dass eine ausführliche Begründung dieser ihrer Ausnahmestellung gegeben werde. In der Kantischen Ethik aber ist von einer derartigen Begründung nichts zu entdecken. Das einzige Argument, welches Kant für den Satz, dass die kategorischen Imperative Gesetze sind, geltend macht, ist die Definition des Begriffs der Imperative überhaupt. Indem aber in diese Definition im Hinblick auf die von Kant so

genannten hypothetischen Imperative, welche in Wirklichkeit nicht Imperative sind, die Bestimmung aufgenommen wird, dass die Imperative objektive Gesetze der Vernunft sind, erweist sich gerade diese Definition als ungeeignet zur Entscheidung des in Betracht kommenden Problems, während andererseits es unbezweifelbar sein dürfte, dass das Motiv für die Zusammenstellung der kategorischen Imperative mit den sogenannten hypothetischen Imperativen in dem Bestreben gelegen hat, die von den hypothetischen Imperativen geltende Bestimmung, dass sie nichts anderes als Gesetze sind, auch auf die kategorischen Imperative in Anwendung bringen zu können.

Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen.

Von Prof. Dr. Dorner in Königsberg.

Kants Kritik der Urteilskraft ist von ihm selbst als Ergänzung seiner beiden anderen Hauptwerke, der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, aufgefasst worden. Abgesehen davon, dass er in diesem Werk die Moral durch eine neue Grundlegung der Ästhetik und die teleologische Betrachtung der Natur ergänzt, hebt er selbst eine noch weit mehr in die Fundamente seiner ganzen Lehre eingreifende, notwendige Ergänzung der früheren Kritiken hervor. Die Kritik der reinen Vernunft, auf der Differenz von Anschauung und Begriff aufgebaut, vermag dieselbe nicht völlig zu überbrücken. Die allgemeinen Grundsätze, nach denen man den Naturzusammenhang erkennt, sind der bestimmenden Urteilskraft zugehörig, welche die gegebenen Erfahrungsgrössen unter die allgemeinen Gesetze unterordnet und zwar nach der Kategorie der Kausalität (oder Wechselwirkung). Allein die bestimmende Urteilskraft reicht bei weitem nicht aus, um den Zusammenhang des Naturlebens völlig begreiflich zu machen. Hier hat nun die reflektierende Urteilskraft einzusetzen, mit der sich Kant in der Kritik der Urteilskraft hauptsächlich beschäftigt. Die reflektierende Urteilskraft hat nämlich die Aufgabe, da, wo eine Unterordnung des Gegebenen unter das Gesetz der Kausalität nicht möglich ist, wo der Begriff sich auf die Anschauung nicht anwenden lässt, zu der gegebenen Anschauung entweder einen Begriff zu finden oder wenigstens ein Urteil darüber zu fällen, ob sich das Anschauungsobjekt mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes überhaupt vertragen würde, also doch möglicherweise sich auch den Verstandesbegriffen einordnen liesse, d. h. der konkreten Erkenntnis zugänglich sein würde. Im ersten Falle würden wir die Thätigkeit der reflektierenden Urteilskraft in teleologischer, im zweiten Falle in

ästhetischer Form vor uns haben. Jedenfalls aber bildet sonach die reflektierende Urteilskraft eine Ergänzung zu der bestimmenden, indem sie den von dieser übrig gelassenen hiatus zwischen Anschauung und Begriff auszufüllen bestimmt ist. Es liegt nahe, von hier aus auf den Gedanken zu kommen, dass die Ausfüllung dieser Kluft für eine Intelligenz, in der Anschauung und Verstand unmittelbar eins wären, gänzlich gegenstandslos sein würde, woraus sich ergiebt, dass die ästhetische wie die teleologische Betrachtungsweise lediglich der subjektiven Beschaffenheit unseres Verstandes zuzurechnen sein würde, nicht minder aber würde durch intellektuelle Anschauung auch die kausale Verknüpfungsweise überflüssig geworden sein. Kant bemüht sich nun auch in der That, die ästhetische und teleologische Betrachtung gänzlich im Gebiet des Subjektiven zu halten, während er allerdings der kausalen Betrachtungsweise objektiven Charakter — freilich nur für die Welt der Erscheinungen zuzuschreiben sucht, ein Standpunkt, den er nicht völlig durchzuführen vermag.

Ebenso aber giebt die Kritik der Urteilskraft eine Ergänzung zu der Kritik der praktischen Vernunft. Denn wenn Kant zweifellos den ethischen Dualismus zwischen dem apriorischen Gesetze und dem guten Willen auf der einen Seite und der Bethätigung desselben in der empirischen Welt auf der anderen Seite nicht überwunden hatte, da auch hier das apriorische Gesetz mit seiner Allgemeingültigkeit in abstrakter Höhe über den empirischen Verhältnissen schwebte und die Neigungen demselben widersprachen, — so wird nun in der Kritik der Urteilskraft teils in der Lehre vom Erhabenen darauf hingewiesen, dass durch die unser empirisches Anschauungsvermögen erdrückende Grösse oder Macht einer Erscheinung das Bewusstsein von der sie trotz allem überragenden Bedeutung der Vernunft in uns hervorgelockt werde, so dass wir den Eindruck gewinnen von der Unterordnung der Sinneserscheinung unter die Vernunft, und dadurch den Eindruck von der Zusammenstimmung der Vernunft und der Erscheinungswelt. Teils wird aber auch in der Teleologie die Brücke zwischen der mechanisch bestimmten Natur und der Teleologie des Sittlichen wenigstens insofern gefunden, als die die mechanische Naturbetrachtung ergänzende teleologische Naturbetrachtung den Gedanken nahe legt, dass die Natur auch den moralischen Zwecken zugänglich sein werde. Auch im Verhältnis der Anschauung zu der praktischen Vernunft spielt die subjektive Betrachtung die grösste Rolle, da bei dem Erhabenen lediglich die

Beziehung der Anschauung zu der Vernunft berücksichtigt wird, wie auch die teleologische Naturbetrachtung im Verhältnis zu der praktischen Vernunft zunächst nur eine mutmassliche Übereinstimmung der subjektiv bestimmten Erscheinungswelt mit der Vernunft in Aussicht stellt. Am vollkommensten wird der Subjektivismus auch hier durchgeführt, wenn die praktische Vernunft selbst in ihrem Unterschiede von der theoretischen nur auf der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen ruhen soll, insofern eine Vernunft denkbar wäre, in welcher auch die Differenz zwischen Soll und Sein, zwischen praktischer und theoretischer Vernunft aufhören würde. Auf der anderen Seite freilich wird es für Kant auch hier schwer, wenn er die objektive Geltung der praktischen Vernunft doch wieder aufrecht erhalten will, nicht auch der Natur objektive Bedeutung zuzuschreiben.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Kritik der Urteilskraft die beiden anderen Kritiken wesentlich ergänzt, und eben dieses macht ihre Bedeutung aus; zugleich aber eröffnen sich von hier aus für Kant Aspekte, die weit über den Standpunkt hinausführen, den er in den beiden früheren Kritiken einnimmt; er verrückt sich gleichsam selbst das Konzept, und doch ist er durch die Konsequenz seines Denkens dazu genötigt. Es ist in hohem Masse interessant, zu beobachten, wie er mit den Problemen ringt, und wie verschiedenartige Antworten auf die letzten Fragen in seiner Kritik der Urteilskraft nebeneinander hergehen.

Zunächst kommt es mir darauf an, zu zeigen, dass Kant zu dem Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft eine Ergänzung aufsuchen musste, und dass die Kritik der praktischen Vernunft diese Ergänzung noch nicht sein konnte, dass also seine eigene Grundanschauung ihn nötigte, das auszusprechen, was er in der Kritik der Urteilskraft ergänzend zur Abrundung seines Systems beibrachte. Sodann aber wird sich weiter zeigen, dass eben mit diesem Versuche des Ausbaus sich Gesichtspunkte ergaben, welche über die Kantische zum Teil recht schwankende Stellung hinausführten.

Kant ging in der Kritik der reinen Vernunft von der Untersuchung des Erkenntnisvermögens aus und setzte dabei voraus, dass mit dieser Untersuchung die Erkenntniskritik völlig abgeschlossen sei. Die Bedeutung des Objektes für das Erkennen ignorierte er, indem er voraussetzte, dass doch alle uns zugängliche Erkenntnis subjektiv tingiert, das Ding an sich aber nicht erkennbar sei.[1]) Indem er

[1]) Es ist das freilich ein Standpunkt, der seiner früheren Stellungnahme nicht entspricht. Vgl. darüber u. a. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und

nun das Erkenntnisvermögen untersuchte, kam er zu dem Resultate, dass das Ding an sich unerkennbar und nur die subjektive Erscheinung desselben erkennbar sei. Die theoretische Vernunft sollte sich in keiner Weise über die Welt der Erscheinungen hinauswagen. Diese Ansicht begründete Kant damit, dass er die Verstandeskategorien nur für die Erfahrung der Sinne anwendbar erklärte, den Versuch aber über diese hinaus mit ihrer Hilfe Erkenntnisse zu gewinnen als ein dialektisches Gaukelspiel zu erweisen suchte, — und doch war die Annahme des Dinges an sich, das den Erscheinungen zu Grunde liegen sollte, auch eine Überschreitung der Erfahrung.[1]) Diese Erfahrung selbst aber war durch die Anordnung der Empfindungen, die als Rezeptivität aufgefasst wurden, in den rein subjektiven apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit bestimmt, hatte also abgesehen von dem Rückgang auf das unbekannte Ding an sich, das den Empfindungen zu Grunde liegen sollte, rein subjektiven Charakter. Kants Stellung war in dieser Periode gegenüber den vorangehenden rationalistischen und sensualistisch-empirischen Philosophemen so beschaffen, dass er gegenüber dem sensualistischen Empirismus die Möglichkeit leugnete, aus den Empfindungen die Verstandeskategorien abzuleiten, und gegenüber dem Rationalismus die Möglichkeit leugnete, die Empfindungen und die Anschauungsformen nur als Modifikationen der denkenden Intelligenz aufzufassen. Hieraus ergab sich für ihn das Aussereinander von Empfindungen und Anschauungsformen und von Verstandesbegriffen. Erkenntnis sollte nun weder durch Empfinden und Anschauung für sich noch durch Denken — Verstandsbegriffe — für sich zustande kommen, sondern nur durch die Vereinigung von beiden mittelst der synthetischen Thätigkeit des Erkennens, besonders mittelst des Schematismus der Begriffe. Es handelte sich indes bei alledem naturgemäss immer nur um sinnliche Erkenntnisse, um die Erkenntnis der Natur. Eine abschliessende Weltanschauung konnte auf diesem Wege umsoweniger zustande kommen, als ausdrücklich darauf immer wieder (besonders bei der Lösung der Antinomien) hingewiesen wurde, dass man sich auf die

Metaphysik (1895) S. 15—76. Er hatte vorher die reale Bedeutung der Kategorien anerkannt und Metaphysik mittelst ihrer zustande bringen wollen. Doch diese Phase seiner Entwicklung kommt hier für mich weniger in Betracht.

[1]) Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung „Kantstudien" Bd. I S. 361 f. versucht die Widersprüche in dem Kantischen Begriff des Dinges an sich in Auseinandersetzung mit Volkelts Darstellung psychologisch zu erklären, indem er zwischen Kant dem Menschen, „der über die Dinge an sich viel zu sagen weiss", und Kant dem konsequenten Denker unterscheidet.

vorhandene Erfahrung jedesmal zu beschränken habe. Und doch war es auf der anderen Seite das Bedürfnis der Vernunft, eine einheitlich abschliessende Weltanschauung zustande zu bringen. Das scheiterte aber teils daran, dass wir nicht über die Erfahrung, die sich nur langsam ausbreitete, hinauskommen sollen, teils daran, dass wir den Versuchen der Vernunft, über die Erfahrung hinaus auf abschliessende Einheit zu dringen, nicht konstitutive Bedeutung zuschreiben können, sondern den Vernunftideen nur regulative Bedeutung zuerkennen können. Kant war sich denn auch, wie die Kritik der Gottesbeweise u. a. zeigt, vollkommen bewusst, dass die durch die theoretische Erkenntnis zu gewinnende Weltanschauung überhaupt nicht abschliessend sein könne, weil unsere Vernunft zugleich praktische Vernunft sei. Unsere theoretische Erkenntnis sollte sich nur auf die Natur und die Mathematik erstrecken. Durch die Ethik versuchte er, den Standpunkt der theoretischen Erkenntnis, der für sich ein Torso war und immer bleiben musste, zu ergänzen. Damit war zwar nicht der Mangel einer einheitlichen Erkenntnis der Natur, gehoben, die nur allmählich auf diskursivem Wege fortschreiten konnte, aber es war doch der ethischen Seite der Welt die Aufmerksamkeit zugewendet und damit eine Erweiterung der Weltanschauung gegeben. Denn es sollte nun das Sittengesetz und die Freiheit als der Grund desselben uns den Weg in die theoretisch nicht erkennbare metaphysische Welt eröffnen. Freilich war damit so wenig das Aussereinander von Sinnlichkeit und Verstand, das die Grundlage seiner Erkenntnistheorie gewesen war, auf Grund deren ein Ding an sich unerkennbar und Erscheinungen nur in allmählich fortschreitendem Masse, in ihren Zusammenhängen aber niemals völlig erkannt werden konnten, beseitigt, dass vielmehr ein paralleler Dualismus im praktischen Gebiete zwischen Sinnlichkeit und praktischer Vernunft, die rein formal sein sollte, hinzukam, was um so fataler war, als Kant nach seiner ursprünglichen Kategorientafel zwar eine umfassende Aufzählung der Stammbegriffe angestrebt aber nicht erreicht hatte, insofern er der theoretischen Vernunft zwar den Begriff der Substanz, Kausalität und Wechselwirkung, aber nicht den Begriff des Zweckes zugeschrieben hatte. Somit fehlte von der theoretischen Vernunft, die keinen Zweck kannte, die Brücke zu der praktischen Vernunft, für die der Zweck galt. Aus dieser Unterlassung erklärt es sich nun auch, dass die theoretische und die praktische Vernunft völlig auseinanderfielen. So lange zwar die praktische Vernunft auf sich selbst stehen sollte in apriorischer Herrlichkeit, konnte wenigstens eine Kollision vermieden

werden; sobald es aber auf ein gesetzmässiges Handeln ankam, so galt in der Erscheinungswelt das Kausalgesetz, und es entstand die Frage, wie in den Kausalzusammenhang der übersinnliche Wille eingreifen könne. Diese Frage war aus zwei Gründen für Kant schwer zu beantworten, einmal weil auch der Kausalzusammenhang nur eine subjektive Erkenntnis war, man nur mit Erscheinungen zu thun hatte, ein Handeln auf kausal-zusammenhängende Erscheinungen also kaum möglich war, sodann weil es schwer begreiflich zu machen war, wie überhaupt die kausale Kette durchbrochen werden könne, wie eine ganz fremdartige, ausserhalb der Erscheinungswelt stehende teleologisch bestimmte Grösse überhaupt in den Kausalzusammenhang eingreifen könne. Denn er hatte zwar in der Antinomienlehre zu zeigen gesucht, dass eine neue Reihe von einer ausserhalb der Erfahrung stehenden Ursache angefangen werden könne, man also die Möglichkeit einer auch ausserhalb der Erfahrung stehenden Ursächlichkeit zugeben müsse, aber die Wirklichkeit derselben nicht erweisen könne, wenn man nicht auf irgend welche übersinnliche Weise von einer solchen Ursache wisse, wie z. B. von dem sittlichen Willen. Aber andererseits sollte doch die Kette der Kausalität durch eine solche Ursache in keiner Weise unterbrochen sein; der Zusammenhang der Erfahrungswelt sollte strikte festgehalten werden. So ergab sich eine doppelte Betrachtungsweise; man konnte jede That im mechanischen Kausalitätszusammenhange als Naturereignis betrachten oder sie auf die intelligible aber überzeitliche Ursache zurückführen, wobei dann freilich der zeitliche Anfang des Entschlusses im Dunkel blieb.[1]) Kant hatte zwischen beiden Welten, der Welt der Noumena und der der Phänomena eine Kluft befestigt, und die Kategorien sollten im Grunde doch für die Erfahrungswelt allein ausreichen. Dieser Dualismus offenbarte sich auch in der Ethik selbst, indem Kant die praktische Vernunft den Neigungen gegenüberstellte. Seine Ethik hat im Grunde persönlichen Charakter, und er setzt im Subjekt Vernunft und Neigungen einander entgegen. Das formale Vernunftgesetz ist die allgemeingültige Regel für den apriorischen Willen, und in der Harmonie Beider beruht die gute Gesinnung, der „gute Wille“; die Neigungen müssen durch das Gesetz im Zügel gehalten werden. Das Gesetz ist formal; der Inhalt, die Materie ist der Empirie entnommen; aller Inhalt hat eudämonischen Charakter oder führt zu heteronomer Ethik. So kann es nicht darauf ankommen, die konkrete Welt, — die ja freilich doch nur eine Welt der Erscheinungen ist,

[1]) Vgl. meine Schrift Die Prinzipien der Kant'schen Ethik, S. 58, 45 f.

positiv zu gestalten, die Natur zu bearbeiten, Güter zu produzieren, sondern nur darauf, im Subjekt selbst eine Harmonie in der Weise herzustellen, dass der praktischen Vernunft der homo phaenomenon nicht widerspricht. Es handelt sich in Kants Ethik mehr um die Selbstbewahrung des homo noumenon vor den Gefahren der Neigungen, als um eine konkrete positive Ausgestaltung der ganzen ethischen Persönlichkeit oder gar der Güterlehre. In dieser Hinsicht hat Kants Ethik mit dem Pietismus einige Verwandtschaft. Diese subjektiv-negative Richtung seiner Ethik hat teils ihren Grund darin, dass Kants gesamte Philosophie subjektiven Charakter trägt; es ist daher ganz konsequent, dass die Unterwertung der Neigungen unter die praktische Vernunft den Hauptinhalt seiner Ethik ausmacht, wie wir ja auch über die subjektive Erscheinungswelt hinaus theoretisch nichts erkennen können; teils darin, dass er die Natur und die praktische Vernunft auseinanderhält, oder die theoretische Vernunft, deren Erkenntnisprodukt die Natur ist, wie sie uns vorliegt, und die praktische Vernunft von einander trennt.[1])

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass Kant mit der theoretischen Vernunft eine abschliessende Weltanschauung nicht glaubt zustande zu bringen, weil Begriffe und Empfindung samt Anschauung auseinanderliegen, und weil die Erscheinungswelt doch nicht das letzte ist, wir aber über das der Erscheinungswelt zu Grunde liegende Ding an sich nichts wissen. Eine Erweiterung der Gesamtweltanschauung ergab sich nun zwar von der praktischen Vernunft aus, die er von der theoretischen, deren Objekt die Naturerkenntnis sein sollte, unterschied. Aber von einer einheitlichen Weltanschauung war damit immer noch nicht die Rede, weil die praktische und theoretische Vernunft unter keine Einheit gebracht sind, weil ferner von einem Handeln der praktischen Vernunft schwer die Rede sein kann, selbst im psychologischen Gebiete, wo die Neigungen des homo phaenomenon derselben entgegenstehen und, sofern diese zu der Erscheinungswelt gehören, der Eingriff der praktischen Vernunft in den Kausalzusammenhang schwierig zu verstehen ist, vollends aber im Gebiete der Natur, die ja doch im Grunde, von dem Ding an sich abgesehen, nur ein subjektives Erzeugnis theoretischer Vernunft ist, auf das eigentlich gar nicht gehandelt werden kann. So steht theoretisches

---

[1]) Wenn er trotzdem von einem höchsten Gut redet, so geschicht es nur, indem er die zuerst beseitigte Glückseligkeit durch die Hinterthür wieder herein lässt, wenn auch in Unterordnung unter die moralische Würdigkeit. Vgl. meine Schrift, Die Prinzipien der Kantischen Ethik S. 50 f.

Erkennen in einem unbefriedigenden Dualismus zwischen Empfindung, Anschauung — und Begriff, ferner zwischen Erscheinung und einem unbekannten Ding an sich, die praktische Vernunft im Dualismus zwischen den Neigungen und ihr selbst, sowie zwischen dem Kausalgesetz, das von ihr nicht stammt und ihr empirisch nicht gehorcht, und ihr selbst, endlich ist auch hier eine unausgeglichene Differenz zwischen der praktischen Vernunft, die auf die Natur handeln soll, und der Natur, die einen gänzlich subjektiven Charakter trägt, also, wie es scheint, mehr auf theoretischem Wege als durch praktisches Thun umgeändert werden kann. Aber auch die theoretische und praktische Vernunft sind so gänzlich auseinandergehalten, dass eine Vereinigung beider auch schwer scheint. Im wesentlichen fällt ihr Unterschied auf die Kategorie der Kausalität auf der einen und der Finalität auf der anderen Seite. Wenn nun Kant dabei doch die von ihm anerkannte Tendenz der Vernunft auf eine einheitliche Weltanschauung nicht aufgeben wollte, so musste er nach Mitteln suchen, die angedeuteten Differenzen möglichst auszugleichen.

Teilweise hat er das schon in Bezug auf den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft durch die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft versucht. Allein diese Lehre reichte nicht aus, wenn er nicht zeigen konnte, wie es der praktischen Vernunft möglich sei, diesen Primat durchzuführen. Denn der Primat der praktischen Vernunft war eine Forderung, die er stellte; in dieser Forderung lag die Vorherrschaft der Teleologie über die kausal zu verstehende Natur, des ethischen Geistes über die Natur. Auf dieser Forderung des Primates der praktischen Vernunft beruhte das Postulat Gottes, der das Naturgesetz in Harmonie mit dem Sittengesetz geordnet habe, und das Postulat der Unsterblichkeit, welche eine Ausgleichung zwischen moralischer Würdigkeit und der von dem Naturzusammenhange abhängigen Glückseligkeit zustande bringen sollte; allein beide Postulate blieben ein moralischer „Glaube“, kein Wissen; sie waren Postulate, die mit der Anerkennung des Primats der praktischen Vernunft zwar gegeben waren, aber keineswegs eine neue Erkenntnis über die Beschaffenheit der Natur eröffneten. Es war im Gegenteil an sich theoretisch schwer einzusehen, wie diese Harmonie zustande kommen sollte, da thatsächlich die Natur sich den moralischen Postulaten noch nicht fügte. Der einzige Anhaltspunkt für diese Harmonie war also das Postulat der Vernunft, und doch bot auch dieses die grössesten Schwierigkeiten, da ja die Natur nur Erscheinung, vom Ding an sich abgesehen, nur subjektives

Produkt war, von dem insbesondere nicht zu sehen war, was ein Gott auf dasselbe für einen Einfluss sollte ausüben können. Um nun diese Unebenheiten auszugleichen, hat Kant verschiedene Möglichkeiten ins Auge gefasst, die er eben in der Kritik der Urteilskraft zur Sprache gebracht hat.[1])

Zunächst suchte er auch in der Naturordnung nach Anzeichen dafür, dass sie dem ethischen Zweck nicht völlig fremdartig sei, und fand sie darin, dass die Natur auch noch eine andere Betrachtungsweise zulasse als die kausale, die teleologische, und dass sie bei ihrer Betrachtung Gefühlsurteile hervorrufe, die auch auf eine teleologische Grundlage hinwiesen. Wenn nun auch diese Teleologie von der Moral noch unterschieden sein sollte, so bemerkt er eben doch ausdrücklich, dass sie eine Brücke zwischen der Kausalität der Natur und der moralischen Teleologie bilden und dem Postulat der praktischen Vernunft zur theoretischen Stütze dienen könne. Betrachten wir einen Augenblick zunächst die Teleologie in der Natur, die Kant anerkennt!

Er zeigt, dass es thatsächlich Naturerscheinungen gebe, die nach dem bloss kausalen Zusammenhang nicht verständlich seien. Hier komme nun die reflektierende Urteilskraft mit einem bestimmten Zweckbegriffe, der zwar nur als regulatives Prinzip gelten könne, nicht als konstitutives, vermöge dessen sie aber immerhin doch die Natur so betrachte, als ob sie nach einem Zweck verfahren wäre, und zwar versucht sie das überall da, wo die mechanische Naturbetrachtung versagt und man ohne Zuziehung eines anderen Prinzips nur auf den Zufall angewiesen sein würde. Kant hat den Zweckbegriff einer scharfen Analyse unterzogen. Er redet zunächst von intellektueller formaler

1) Mir kann die Meinung von Adickes doch nicht genügen, dass Kant in der Kritik der Urteilskraft nur die Tendenz verfolgt habe, „dem System rationaler Erkenntnisse ein weiteres Gebiet hinzuzufügen" (385). Kant selbst spricht sich ja in der Einleitung der Kr. d. U. S. 16 dahin aus, dass er eine Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in ihr finde. So allein erklärt sich auch, dass er die teleologische und ästhetische Urteilskraft durch die Teleologie verbunden sein lässt, weil beide unter diesem Gesichtspunkte der Einheit beider Vernunftseiten dienen. Übrigens ergiebt sich des Weiteren auch, dass die ästhetische wie die teleologische Urteilskraft zu der Vereinigung von Verstand und Anschauung das ihre beiträgt. Es ist wohl richtig, dass er Prinzipien a priori wie für das Erkenntnisvermögen und den Willen, so auch für das Gefühl sucht. Aber es ist ebenso wahr, dass das Gefühlsurteil a priori auf die Harmonie der Erkenntnisvermögen gerichtet ist, sowie dass Kant auch durch die teleologische Urteilskraft eine Verbindung von praktischer Vernunft und Natur anbahnen will.

Zweckmässigkeit, bei der ein bestimmter Zweck nicht vorliegt, sondern nur die „Zweckmässigkeit der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem Prinzip.“[1]) Diese Zweckmässigkeit zeigt sich bei der Lösung mathematischer Aufgaben. Sie drückt die Angemessenheit einer Figur zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten aus. Das ist ein Vorgang in dem Gebiet der synthetischen Erkenntnis a priori, es handelt sich dabei nur um mathematische Figuren und ihre Konstruktion, nicht um eine zweckmässige Betrachtung eines gegebenen Naturobjekts. Dieser formalen Zweckmässigkeit steht sowohl die relative (äussere) Teleologie als auch die innere Zweckmässigkeit des Naturwesens gegenüber. In beiden Fällen ist „die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zu Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren untergelegt.“[2]) Das eine Mal kann diese Wirkung nur als Material für „die Kunst anderer Naturwesen“, das andere Mal unmittelbar als Kunstprodukt angesehen werden. Im ersten Fall ist relative Teleologie, Mittel für einen anderen Zweck, das andere Mal ist der Zweck im Produkt selbst, innere Zweckmässigkeit gegeben. Sowohl die relative wie die innere Zweckmässigkeit ist für Kant von der grössesten Bedeutung. Das, was um eines anderen Zweckes willen da ist, ist nützlich und kann nur für einen Naturzweck angesehen werden, wenn das, dem es nützt, selbst an sich als ein Naturzweck angesehen werden kann. Die äussere, relative Zweckmässigkeit hat also nur ein Recht, wenn es innere Zweckmässigkeit giebt, oder besser ausgedrückt, wenn es Objekte in der Natur giebt, die nicht mittelst der mechanischen Naturgesetze möglich sind, die unter dem Gesichtspunkt des Mechanismus vielmehr als zufällig erscheinen. Hier tritt dann die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zweckes ein. Solche Objekte sind nun die Organismen.[3]) Einen Organismus kann man sich nicht auf dem mechanischen Wege allein erklären. Naturzweck ist ein Ding, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist, z. B. ein Baum, der einen anderen Baum seiner Gattung hervorbringt, und sich selbst als Gattung auf diese Weise erhält, der sich aber auch als Individuum erzeugt, im Wachstum, weil er die Materie, die er sich aneignet, zu spezifischer Qualität verarbeitet; ja sogar ein Teil des Baumes erzeugt sich so, dass die Erhaltung des einen Teiles von der Erhaltung des anderen wechselseitig abhängt, z. B. sind die Blätter

[1]) Kants Werke, ed. Rosenkranz Bd. IV, Kr. d. U. S. 247.

[2]) Kr. d. U. S. 248 f.

[3]) Kr. d. U. S. 252 f.

Produkte des Baumes, erhalten ihn aber auch wieder am Leben. Während also die gewöhnliche Kausalverkettung immer abwärts geht, geht sie hier abwärts und aufwärts. Ein solches Objekt ist also zugleich die Ursache dessen, wovon es die Wirkung ist. Das kann man nun aber nicht bloss unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung verstehen, vielmehr muss hier ein anderer Unterschied gemacht werden, nach Analogie der menschlichen Kunst, bei der ja die Vorstellung der Wirkung die Ursache der Wirkung ist. So wird nun auch hier die Vorstellung als die Ursache der Wirkung angesehen; man denkt also die Natur nach Analogie menschlicher Kunst wirksam; ja Kant sagt sogar, dass diese Analogie insofern nicht zutreffe, als der Künstler ausser dem Kunstprodukt sei, hier hingegen das Naturobjekt „sich selbst organisiert",[1]) ohne freilich diesem Gedanken irgend eine andere als regulative Bedeutung geben zu können. Denn objektiv ist die Natur weder wollend noch denkend, und wenn man auf einen über der Natur stehenden Schöpfer rekurrieren wollte, so würde damit gerade der immanente Naturzweck aufgehoben sein. Indem Kant so den Naturzweck subjektiv begründet, stellt er ihn als eine Betrachtungsweise hin, die nicht einmal dieselbe Geltung hat, wie die Kategorie der Kausalität. Während diese ein „objektives" Verständnis des Zusammenhanges der Dinge als Erscheinungen ermöglicht, also hier das eigentliche Naturverständnis zu suchen ist, tritt die Zweckbetrachtung nur ergänzungsweise da hinzu, wo die kausale Naturbetrachtung nicht ausreicht. Hiermit ist eigentlich dem Zweckbegriff die Bedeutung einer Kategorie genommen, er ist an sich nur ein Aushilfsbegriff, wo die mechanische Betrachtung versagt. Allein nach dem, was Kant einmal zugegeben hat, kann er bei dieser Betrachtungsweise doch nicht stehen bleiben. Im Gegenteil, wenn man Naturzwecke einmal annehmen muss, wenn nicht nur thatsächlich bis jetzt die mechanische Naturbetrachtung nicht ausreicht, sondern für die organischen Wesen niemals ausreichen wird,[2]) weil die genannten Merkmale der organischen Wesen sich auf mechanischem Wege einfach nicht erklären lassen, weil die Ursache nicht nach rückwärts wirken kann, wenn man nicht eben die vorausgenommene Vorstellung der Wirkung zur Ursache macht, also die teleologische Betrachtung anwendet, — dann kann man auch weitergehen und fragen, ob man nicht die gesamte Natur unter dem teleologischen Gesichtspunkte betrachten könnte. Kant bejaht diese Frage im vollen

[1]) Kr. d. U. 258 f.

[2]) Kr. d. U. 259 f., 263, 290.

Umfange. Er sagt, wenn an einer Stelle die Zweckidee zur Geltung gebracht werden muss, so kann man um des Zusammenhanges der Natur willen keine Grenze angeben, wo sie aufhören würde.[1] Zwar sind nicht alle Naturerscheinungen selbst als Naturzwecke zu beurteilen, aber sie können relative Zweckmässigkeit für andere Zwecke haben, und so kann mit Hilfe der äusseren relativen Zweckmässigkeit eine umfassende teleologische Naturbetrachtung neben die mechanische gestellt werden. Denn die zu Grunde liegende Idee ist die, dass die Natur einheitlich betrachtet werde, und da der Zweckbegriff ein Vernunftbegriff ist, so ist es selbstverständlich, dass die gesamte Natur ihm untergeordnet werde. Wenn sich hieraus nun auch keine Naturwissenschaft ergiebt, so ist es doch eine die Naturwissenschaft ergänzende Betrachtungsweise. Nur das kann man voll verstehen, was man selbst hervorbringen kann, wie das in der Naturwissenschaft bei den Experimenten der Fall ist, während wir die teleologischen Faktoren nicht in praktische Anwendung bringen können, da sie nur eine subjektive Betrachtungsweise der Natur darstellen. Wenn nun aber die Natur doch teleologisch betrachtet werden kann, so entstehen zwei Fragen: einmal, wie steht die teleologische zu der kausalen Betrachtungsweise in Verhältnis, und sodann, wie ist es möglich, eine einheitliche teleologische Naturbetrachtung durchzuführen? Beide Fragen werden uns zeigen, wie Kants Erwägungen darauf hintendieren, den Dualismus zwischen der Welt der Moral und der Natur, der praktischen und theoretischen Vernunft abzuschwächen.

Was die erste Frage angeht, so setzt Kant eine Vereinbarkeit beider Betrachtungsweisen voraus, wenn er gleich sagt, dass, stricte angesehen, die eine die andere ausschliesse, sobald man auch den Zweck als konstitutives Prinzip[2] betrachte. Denn wo der Mechanismus ausreiche, sei der Zweck überflüssig. Vom Zweck als Naturzweck dagegen bemerkt er, dass er ohne allen zur teleologischen Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem Mechanismus der Natur garnicht als Naturprodukt beurteilt werden könne. So kommt er darauf, dass die Einheit beider dadurch hergestellt werden könne, dass einmal beide als in dem übersinnlichen intelligiblen Prinzip der Natur[3] begründet vorgestellt werden, sodann, dass der Mechanis-

[1]) Kr. d. U. 263 f.

[2]) Kr. d. U. 276, 287 f., 304 f.

[3]) S. 302, 305. Dieses übersinnliche Substrat wird aber nicht erkannt, wenigstens nicht bestimmt erkannt.

mus der Teleologie untergeordnet sei.[1]) Denn wo man Zwecke annehme, da müsse man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich mechanisch sein könne. So lasse sich eine allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, und da die mechanische Erklärung für Naturzwecke ungenügend sei, so müssen wir schliesslich den Mechanismus der Teleologie unterordnen, freilich mit der Einschränkung, dass, da wir nicht wissen, wie weit die mechanische Erklärungsart reiche, wir immer alle Produkte der Natur, auch die zweckmässigen, soweit wie möglich mechanisch erklären, wenn wir auch damit die Kausalität nach Zweckgedanken nicht aufgeben.

Diese Lösung giebt zu denken; wenn einmal die Betrachtung unter dem Zwecke nur regulativ ist, so könnte man erstaunen, dass Kant den objektiven Mechanismus dieser Betrachtungsweise unterordnet. Allein der Grund davon ist die Tendenz der Vernunft zu einer einheitlichen Weltanschauung. Wenn einmal für unseren Verstand die mechanische Betrachtung nicht ausreicht, d. h. die bestimmende Urteilskraft bei dem Aussereinander von Begriff und Anschauung teilweise Fiasko macht, so wird nun eine Ergänzung in dem Vernunftbegriff des Zwecks gefunden, die doch nur das Bedürfnis einer abschliessenden Einheit befriedigt, wenn man wenigstens das Recht der Unterordnung des Mechanismus unter den Zweck annehmen kann; denn sonst ist eine Einheit überhaupt nicht herzustellen. Diese Möglichkeit wird durch die Vorstellung des intelligiblen Substrates der Natur gestützt. Wir kommen also zu dem Resultat, dass schliesslich die Anschauung, die die mechanische nur ergänzt, noch als die dominierende vorgestellt werden muss, der die andere untergeordnet wird, wenngleich Kant für die Naturwissenschaft für sich die mechanische Betrachtung soweit als irgend möglich verwendet wissen will.

Hier bewegen wir uns nun aber in einem bedeutsamen Schwanken zwischen subjektiver und objektiver Auffassung. Denn einerseits wird uns versichert, dass die teleologische Betrachtungsweise nur auf dem Mangel unserer mechanischen Erkenntnis, auf der Beschränktheit unserer Erkenntnisvermögen ruht, auf dem Aussereinander von Anschauung und Begriff, dass sie eine Ergänzung unserer Verstandes-Kategorien durch die Vernunft sei, die auf Einheit dringt, auch wo die bestimmende Urteilskraft versagt, andererseits wird doch wieder das Naturobjekt selbst so dargestellt, als ob es eine rein mechanische

[1]) S. 307 f.

Erklärungsweise ausschlösse. Es gewinnt den Anschein, dass in bestimmten Fällen das Naturobjekt selbst eine teleologische Auffassung notwendig macht, weil es an sich nicht möglich ist, gerade dieses Objekt auf mechanischem Wege zu verstehen; es wird ferner auf das intelligible Substrat der Natur zurückgegangen, um beide Betrachtungsweisen als vereinbar anzusehen. Demnach scheint es sich doch nicht um eine nur subjektive Auffassung zu handeln, zumal der teleologischen Betrachtungsweise die mechanische untergeordnet werden soll. Vielmehr würde der Natur als Erscheinung ein intelligibles Substrat zu Grunde liegen, das die zunächst mechanische Naturerscheinung zugleich teleologisch zu deuten erlaubte.

Freilich ist nun auf der anderen Seite gerade die Idee des Naturzweckes selbst das, was Kant veranlasst, in der subjektiven Sphäre stehen zu bleiben. Denn dass die Natur selbst als denkendes Wesen vorgestellt wird, widerspricht seiner Meinung nach ebenso ihrem Begriffe, als es unmöglich ist, etwa auf einen Gott zu rekurrieren, um auf diesen den Naturzweck zurückzuführen, da dieser ja der Natur transscendent wäre, während der Naturzweck eben der Natur immanent ist. Weil Kant den Gedanken der objektiven Vernunft noch nicht gefasst hat, bleibt er dabei stehen, dass die Naturbetrachtung unter dem Gesichtspunkte des Zweckes unserer subjektiven Vernunft entsprungen sei; dann kann er aber auch den Gedanken nicht mehr abwehren, dass die Zweckidee nur mit der Einrichtung *unserer* Vernunft gegeben ist, eine objektive und allgemeine Geltung aber nicht hat.

Wenn nun Kant so zwischen subjektiver und objektiver Betrachtung hin und herschwankt, so bleibt doch der Gedanke im Interesse der Einheitlichkeit seiner Weltauffassung bedeutsam, dass er die mechanische Naturbetrachtung der teleologischen unterordnet und ihre Vereinbarkeit auf das intelligible Substrat der Natur gründet. Denn hiermit ist auf Seiten der Natur die Möglichkeit gegeben, dass sie sich auch der Teleologie der Moral fügt, da sie selbst eine teleologische Betrachtung zulässt, was freilich streng genommen alles nur Sinn hat, wenn sie eine objektiv existierende Grösse ist.

Das führt uns auf den zweiten Punkt, auf die Durchführung der teleologischen Naturbetrachtung für die gesamte Natur. In dieser Beziehung ist die Kantsche Auffassung nicht ganz harmonisch. Einerseits haben wir gesehen, dass er von innerer Zweckmässigkeit redet, um deren willen er überhaupt die Zweckidee auf die ganze Natur anwendet, so dass man denken sollte, die Naturzwecke seien die

letzten Zwecke der Natur, bei denen sie beharre. Andererseits wird aber nun von ihm auseinandergesetzt, dass man im Gebiete der Natur über die relativen Zwecke nicht hinauskomme. Man könne bei der Zweckbetrachtung mit der Frage, was denn der letzte Zweck in der Natur sei, nicht zu Ende kommen, weil man aus dem relativen Gebiet nicht herauskomme. Es sind hier zwei Betrachtungsweisen vermischt, eine, nach welcher (s. o. S. 257) der Zweck im Organismus gefunden wird; danach ist der Zweck die diesen Organismus in seinen Teilen zu einer Einheit zusammenfassende Idee, sofern sie als die Ursache des Organismus als Ganzen vorgestellt wird. Davon unterscheidet er aber den „Endzweck" und nach dieser Betrachtungsweise wird Alles Mittel für einen bestimmten Endzweck.[1]) Während der Zweck also im Gebiet der Natur nur als die einheitliche Grundidee gefasst wird, welche, auf uns freilich gänzlich unbegreifliche Weise, die Ursache der Form eines organischen Wesens ist, so wird er nun auf einmal unter einen ganz anderen Gesichtspunkt gestellt, den des Endzwecks, auf den sich alles Zweckmässige als Mittel beziehen soll. Eben hierdurch aber wird nun die Natur in die engste Beziehung zur Moral gebracht.

Man könnte die Teleologie so durchzuführen versuchen, dass man Alles in der Welt zugleich Zweck und Mittel sein lässt und so die gesamte Welt zu einem grossen Organismus macht, in dem eines das andere bedingt und trägt, so dass in dieser Welttotalität für sich als Selbstzweck auch der „Endzweck" liegen würde. Diese — in letzter Instanz ästhetische Weltauffassung wird von Kant abgelehnt, weil man doch als Endzweck in der Natur kein Naturwesen, sondern nur den Menschen betrachten könnte, die Auffassung also, nach der Alles Mittel und Zweck zugleich ist, sich nicht durchführen lässt.[2]) Wenn man nun ferner die Glückseligkeit des Menschen[3]) als Endzweck betrachten wollte, so gehe dies nicht an, weil die Natur nach der Erfahrung für die Glückseligkeit des Menschen sehr mangelhaft gesorgt habe. Eher noch könnte man die Kultur als den letzten Naturzweck ansehen, d. h. die Ausbildung der Tauglichkeit des Menschen, sich selbst Zwecke zu setzen und die Natur den Maximen seiner Zwecke gemäss zu gebrauchen. Dass nun diese Entwicklung der Kultur sich als Naturzweck ansehen lasse, will er nicht gerade bestreiten, indem er zeigt, wie gerade durch die Naturübel die

[1]) Vgl. Kr. d. U. S. 321 f.

[2]) Kr. d. U. S. 322 f.

[3]) Kr. d. U. S. 326 f.

Seelenkräfte gestärkt werden, während durch die positive Kultur der Mensch geschliffen werde, indem er zur bürgerlichen Gesellschaft, zum Weltbürgertum sich erhebe, um die Naturtriebe zu kultivieren, zumal auch durch Wissenschaft und Kunst die Neigungen diszipliniert werden. Aber als letzter und Selbstzweck soll diese Kultur doch nicht angesehen werden. Sie dient indes dazu, den Menschen zu einer Herrschaft vorzubereiten, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll. Den Endzweck der Natur findet er also am ehesten noch in dem Menschen als Kulturwesen; der Mensch als blosses Kulturwesen ist aber doch nicht Selbstzweck; vielmehr zeigt sich in dem Allem nur eine Vorbereitung durch die Natur für die moralische Existenz des Menschen. Die Natur ist nicht hinreichend, den Endzweck hervorzubringen. Auch die Betrachtung der Natur und dessen, was in mir Natur ist, kann nicht Selbstzweck sein. Nur der Mensch als Noumenon ist Selbstzweck. So ist der Mensch der Zweck der Schöpfung, aber als moralischer.[1]) Dieser Standpunkt Kants ist wieder sehr interessant. Einmal zeigt er, wie die teleologische Naturbetrachtung der Moral entgegenkommt, indem die Kultur, welche der Zweck der Natur ist, als eine Vorbereitung der Naturseite für die moralische Existenz angesehen werden kann. Andererseits bleibt ihm doch die Moral für sich bestehen, weil erst hier von einem Endzweck die Rede sein kann, und wir befinden uns mit der Kultur nur in der Vorhalle der Moral. Sein abstraktes Moralprinzip macht es ihm nicht möglich, eine wirkliche Einheit zwischen moralischem Geist und der Natur herzustellen. Das Moralprinzip bleibt allgemein, gänzlich unabhängig von aller Beziehung auf die Natur;[2]) nur wenn Natur da ist, sollte sie dem Moralprinzip als letztem Zweck untergeordnet werden, und die Kultur bildet als Naturzweck für die Moral eine Vorstufe. So wird zwar eine Annäherung beider Prinzipien ermöglicht; aber über eine Annäherung kommt Kant doch auch hier nicht hinaus.[3])

Dasselbe zeigt sich, wenn man die Physikotheologie in das Auge fasst. Hier wird zunächst das teleologische Prinzip wieder abgeschwächt, insofern Kant die Unmöglichkeit, auf ein absolutes,

---

[1]) Kr. d. U. S. 333.

[2]) Ebenso ist es unbedingt, Kr. d. U. S. 352, 354, 378 Anm.

[3]) In gewisser Art würde die Einheit von Natur und Moral bei Kant wenigstens im letzten Grunde vorhanden sein, wenn man mit V. Basch, Essai critique sur l'esthétique de Kant S. 513 annehmen könnte, dass das intelligible Substrat der Natur identisch sei mit dem Substrat unserer Vermögen, der „Freiheit." Aber so bestimmt hat Kant sich nicht ausgesprochen.

intelligentes Wesen zu schliessen, daraus zu erweisen sucht, dass der Zweck in der Natur sich nicht überall durchführen lasse. Man könnte von solch einer empirischen Naturgrundlage nur auf ein annähernd vollkommenes Wesen schliessen, was auch der Polytheismus der Alten beweise, die von der unvollkommenen Naturgrundlage nur auf menschlich eingeschränkte Götter geschlossen hätten, und wo sie sich zu einer Einheit als Physiker erhoben hätten, bei der Inhärenz in einer Substanz stehen geblieben seien und in ihr die Teleologie aufgehoben hätten. Kurz er meint, man könne aus der Zweckmässigkeit in der Natur wohl darauf schliessen, dass sie das Produkt eines Verstandes sei; aber man könne daraus noch nicht auf einen bewussten Gott schliessen, der der Natur selbst einen Zweck gesetzt habe, da man einen solchen in der Natur gar nicht kenne; vielmehr müsse man dabei stehen bleiben, dass ein von der blossen Notwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmter Verstand Urgrund der Natur sei (nach Art eines Kunstinstinktes).[1]) Dagegen ist ihm nun allerdings der physikotheologische Beweis nicht ganz wertlos, wenn er sich auf den moralischen Beweis stützen kann, der freilich für sich nur ein Postulat oder ein moralischer „Glaube“ bleibt; aber wenn dieses Postulat gilt, so ist die Teleologie in der Natur ein Zeichen dafür, dass auch die Natur ihrerseits dem absoluten Zweck entgegenkommt.[2]) Indes auch hier wird beides auf das Strengste auseinandergehalten; die theoretische Erkenntnis des Naturzweckes mündet nicht in die praktische Vernunft ein, sondern beweist nur, dass eine Harmonie beider unter dem Primat der praktischen Vernunft nicht ausgeschlossen ist. Das moralische Gesetz verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen. Insofern würde auch hier nur von einem Gesetze des Willens die Rede sein können, und ein solcher Wille wäre Selbstzweck. Der hat aber an sich gar nichts mit der Natur zu thun. Die Beziehung auf die Natur ergiebt sich nur dadurch, dass das Gesetz „auch“ a priori als Endzweck das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt bestimmt. Das höchste Gut ist nun Glückseligkeit unter der objektiven Be-

---

[1]) Man beachte, wie hier Kant aus dem Naturzwecke nur auf einen unbewusst schaffenden Geist ohne Endzweck rekurriert und hiermit die Hartmannsche Teleologie vorwegnimmt, sofern er nur bei einem relativen Zwecke und bei einem unbewussten, instinktartig produzierenden Verstande anlangt. Vgl. Kr. d. U. § 84. S. 335—342.

[2]) Kr. d. U. S. 359 f.

dingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetz der Sittlichkeit als der Würdigkeit glücklich zu sein. Das moralische Gesetz hat also auch ohne Gott seine volle Verbindlichkeit, nur der Naturtrieb im Menschen auf Glückseligkeit ist es, um dessen Harmonie mit der Sittlichkeit willen Gott postuliert wird. Um also den moralischen Endzweck als möglich anzunehmen, bedarf er einen Gott als Welturheber. Hier ist nun freilich die Glückseligkeit, wenn auch in ihrer Proportion zur Sittlichkeit, als Naturzweck aufgefasst, während er früher gesagt hatte, dass die Natur in der Glückseligkeit ihren Zweck nicht haben könne, sondern in der Kultur als Vorbereitung für die Sittlichkeit. Das ist indes deshalb nicht notwendig ein Widerspruch, weil hier die Glückseligkeit vom moralischen Verhalten abhängig gemacht wird, also die Natur dem moralischen Gesetz unterthan sein soll, wozu ja die Kultur eine Vorstufe ist. Immerhin aber bleibt es doch eine Unebenheit, dass er zuerst die Glückseligkeit zu Gunsten des Kulturzweckes ablehnt und nachher doch wieder sie hintennach als Naturzweck, der nur dem Moralgesetz entsprechen soll, anerkennt.[1]) Wie dem aber auch sei, Kant wehrt sich gegen jede Physikotheologie und behauptet, nur im praktischen Interesse können wir Gott postulieren, und wir können nie auf theoretischem Wege aus der Zweckmässigkeit der Natur Gott erweisen, weil der Endzweck nur in der praktischen Vernunft liegt. Es ist sehr merkwürdig, dass Kant trotz seines Versuches, die Natur für die praktische Vernunft als gefügig zu betrachten, doch die Selbständigkeit der praktischen Vernunft so stark wahrt, dass ihm die Idee des Endzwecks rein der praktischen Vernunft zu entstammen scheint, die theoretische Vernunft aber eigentlich nichts mit dem Endzweck zu thun hat; der Naturzweck für sich, der ein theoretischer und der praktischen Vernunft fremder Begriff ist, bleibt nur im Relativen stecken, während der Vernunftzweck an sich schon im guten Willen gegeben ist, und nur unter Voraussetzung der Natur sich zum Weltzwecke näher bestimmt, dem die Natur dienstbar sein soll.

Man hat vielfach als Kants wahre Meinung eine ethische Weltanschauung hingestellt, der gemäss er die theoretische Vernunft in den Dienst der praktischen, die Natur in den Dienst des Endzweckes stelle und durch die teleologische Betrachtung der Natur die Brücke

[1]) Das wunderliche Schwanken der neukantischen Ritschlianer zwischen der Glückseligkeit und Moralität als letztem Zweck der Religion und die Zurückstellung des Wertes der Kultur, die kaum ethisch gewertet wird, hängt mit dieser Stellung Kants zusammen.

schlage, um so den Naturmechanismus in den Dienst einer Idee, und zwar zuletzt, weil die Natur selbst schon Teleologie aufweise, in den Dienst der absoluten Zweckidee zu stellen und die Natur für den Geist durch ein absolutes Wesen bestimmt zu denken. Es mag sein, dass diese Ansicht Kant als Endergebnis vorgeschwebt hat. Er hätte dann als der Vater der ethischen Weltanschauung zu gelten, die von dem Theismus insbesondere mit Energie in verschiedenen Modifikationen bis auf den heutigen Tag vertreten wird.[1])

Allein dabei wird denn doch übersehen, dass Kant zwar den Versuch macht, die theoretische der praktischen Vernunft anzunähern, aber doch im Grunde beide auseinanderhält und nicht den Schritt wagt, die praktische Vernunft produktiv vorzustellen, wenn sie auch den Endzweck der der Sittlichkeit entsprechenden Glückseligkeit postuliert. Vielmehr ist gerade das Aussereinander beider Faktoren, der Natur und des Geistes, der theoretischen und der praktischen Vernunft, der Glückseligkeit und der Sittlichkeit, in der Empirie der Grund für das Postulat Gottes. Sein Standpunkt ist nicht so, dass das moralische Gesetz selbst ein positives Handeln auf die Natur verlangt. Vielmehr hat das Gesetz an sich selbst Geltung ohne Beziehung auf das höchste Gut. Nur wenn doch einmal die Natur da ist, und der Mensch als Phänomenon, Naturwesen, mit seinem Glückseligkeitsdrang da ist, dann ist der bekannte Endzweck gefordert, dann stellt das Gesetz die Forderung, dass die Natur ihm untergeordnet sei. Dazu kommt nun aber noch dies, dass Kant gerade, wo er seine Ansicht zu einer Einheit zusammenzuziehen im Begriff steht, wieder ausdrücklich hervorhebt: dass um des Endzweckes willen ein Gott angenommen werden müsse, sei ein Schluss, der nur für die Urteilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft, und zwar nur für die reflektierende Urteilskraft gefällt sei, nicht für die bestimmende. Mit anderen Worten: wir haben für diesen Schluss lediglich einen Grund „nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, nachdem wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz bezogenen Zweckmässigkeit ohne Gott nicht begreiflich machen können“.[2]) Wenn nun auch der moralische Gottesbeweis in der physikotheologischen Reflexion eine Stütze hat, sofern die Natur uns hiernach als selbst teleologisch bestimmt dem höchsten Zwecke zugänglich erscheint, so ist doch beides theoretisch nur für die reflektierende Urteilskraft

[1]) Harms hat in seiner „Philosophie seit Kant“ diese Seite besonders herausgehoben.

[2]) Kr. d. U. S. 359, 294 f.

gültig und eben darum nur regulativ, und nur praktisch konstitutiv, insofern wir dieser Voraussetzung gemäss handeln. Hiermit sind wir doch wieder ganz in das subjektive Gebiet gewiesen. Nur für die Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen gilt die teleologische Betrachtung der Natur und die Annahme, dass im praktischen Interesse eine Harmonie zwischen der praktischen Vernunft und der Natur bestehen werde. Im Grunde heisst das, wir handeln so, als ob diese Harmonie bestünde, weil wir handeln sollen, wenn wir gleich eine feste theoretische Einsicht nicht gewinnen können, dass es so ist. Dieser subjektive Standpunkt wird dadurch noch gestärkt, dass ja die Natur überhaupt, von dem unbekannten Ding an sich abgesehen, selbst nur ein Produkt unserer subjektiven Erkenntnisvermögen ist. Ja Kant geht selbst so weit, dass er auch die absolute Geltung der praktischen Vernunft in Frage stellt, und auch sie nur als mit der eigentümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gegeben betrachtet, während sich ganz wohl eine Vernunft denken liesse, für welche der Unterschied der praktischen und theoretischen Vernunft wegfiele,[1]) der nur auf dem Aussereinander von Verstand und Anschauung beruhe. Auf der anderen Seite scheint freilich doch wieder die Natur als eine objektive Grösse von ihm behandelt zu werden; denn dass wir bloss auf unsere Vorstellung handeln, kann doch nicht seine Meinung sein. Der Abschluss von Kants System, wie er in der Kritik der Urteilskraft erscheint, ist doch nur dann gegeben, wenn die Natur objektiv besteht, und diese objektive mechanische Natur dadurch, dass sich die teleologische Betrachtung auf sie anwenden lässt, auch dem Postulat der praktischen Vernunft entgegenkommt, so dass die Hoffnung besteht, sie werde sich dem praktischen Zwecke gemäss behandeln lassen, worauf wir ja auch durch die Annahme der „Natur an sich" oder des übersinnlichen Substrats der Natur hingewiesen werden. Es ist klar, dass Kant hier zu keinem einheitlichen Abschluss gekommen ist, sondern schwankt. Es blieben nur für die Nachfolger zwei Möglichkeiten, entweder den subjektiven Standpunkt zu Ende zu führen, oder die ethische Weltanschauung konsequent auszugestalten. In Bezug auf die erste Möglichkeit konnte man einmal dabei stehen bleiben, dass unsere Erkenntnis nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen subjektiv bleibe und eine Erkenntnis eines an sich seienden Objekts vollkommen unmöglich sei, dass auch unsere praktische Vernunft nicht, wie Kant früher behauptet hatte, ein für alle Geister unbedingt

[1]) Kr. d. U. S. 294.

geltendes Gesetz enthalte, sondern ebenfalls durch die Beschaffenheit unseres subjektiven Geistes bestimmt sei, also unbedingten Charakter nicht in Anspruch nehmen könne, sondern dass auch die Ethik nur für unsere Geistesvermögen gelte. Kant hat diesen Standpunkt selbst, wie wir eben sahen, prinzipiell ausgesprochen. Die volle Konsequenz dieses ganzen Standpunktes wurde erst von dem Neukantianismus und seinen Ausläufern gezogen.

In der unmittelbaren Nähe von Kant wurden solche skeptische Wendungen noch nicht gewagt. Da wurde der Versuch gemacht, auf subjektivem Wege durch höchste Steigerung der Subjektivität eine Einheit zu erreichen. Das geschah durch Fichte. Er knüpfte daran an, dass in dem intelligiblen Substrat der Natur das wahrhaft Objektive, das Vernünftige sei, dass die Empfindung gänzlich auf subjektivem Wege zu erklären sei, dass das Ding an sich als Begriff ein Produkt der denkenden Vernunft sei. Theoretische und praktische Vernunft führte er in dem absoluten Ich zu einer Einheit zusammen, und nichts war von dem Kantischen Ausgangspunkt natürlicher. Denn da Empfindung, Anschauung subjektiv, die Kategorien subjektiv sein sollten, das intelligible Substrat der Natur oder das Ding an sich vernünftig sein sollte, und schliesslich die praktische Vernunft, der vernünftige Wille in die transscendente Sphäre den Eintritt ermöglicht hatte, so kam es nur darauf an, diese ganze subjektive Welt in eine Einheit im absoluten Ich zusammenzufassen, ein Bestreben, das um so berechtigter erschien,[1]) als Kant selbst gerade in der Kritik der Urteilskraft die grössesten Anstrengungen zur Harmonisierung der getrennten Gebiete gemacht hatte. Dabei ist es auch völlig natürlich, dass Fichtes absolutes Ich schliesslich mit der absoluten Vernunft identisch gesetzt wurde, da ja Kant selbst schon das empirische Ich als homo phaenomenon von der Vernunft unterschieden und selbst auf die Möglichkeit einer Vernunft hingewiesen hatte, welche zwischen praktischer und theoretischer Vernunft keinen Unterschied kennt. Fichte hat ein vollendetes System des transscendentalen Idealismus auszubilden versucht. Freilich musste er dann auch die Empfindung als Produkt der Vernunft betrachten. So konnte auf der subjektiven Grundlage Kants der Idealismus in doppelter Gestalt sich erheben, in der Fichteschen und in der skeptischen Form, welch letztere sich

[1]) Vgl. z. B. M. E. Mayer, Das Verhältnis des Sigismund Beck zu Kant, der der Meinung ist, dass Kants That darin bestanden habe, den Schwerpunkt der Philosophie in unser Inneres zu verlegen, und dass die Konsequenz Kants sei, die Erfahrung ohne Rest in ein Produkt des Bewusstseins aufzulösen. S. 31.

geltend machte, als der produktive, konstruktive Idealismus vorläufig gescheitert war. Schliesslich hat man auch die Vorstellung von dem Ding an sich, von dem doch nichts soll gewusst werden können, weil selbst die Vorstellung desselben nach dem skeptischen Idealismus nur auf der subjektiven Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen ruht —, hat man auch diese Vorstellung vom Ding an sich, die so nur zu einer Vexiervorstellung geworden war, wieder fallen gelassen, blieb bei „psychologischen Vorstellungen“ stehen, ohne sich um weitere Fragen zu kümmern, und verfuhr nur in der Praxis, als wären diese Wirklichkeit, oder man kehrte gar zu einem subjektiv gewendeten naiven Realismus zurück, indem man sagte, für uns sei unsere Erscheinungswelt unsere Wirklichkeit. So ergab sich ein Psychologismus, der gegenwärtig noch weite Kreise beherrscht, und bei dem natürlich auch der unbedingte Charakter der Moral, den Kant ursprünglich wollte, aber schliesslich doch selbst auch wieder mindestens hypothetisch in Frage stellte, aufhört.

Kant selbst würde indes schwerlich diese Konsequenzen billigen. Für ihn stand doch trotz der skeptischen Anwandlungen auch in Bezug auf die Moral der Hauptsache nach die praktische Vernunft mit ihrem Gesetz und dessen Geltung für die einmal bestehende Welt fest, und somit kann man doch auch die ethische Weltanschauung des Theismus in gewisser Hinsicht auf ihn gründen.[1]) Hierbei dürfte folgende Ansicht noch von Interesse sein, die Kant ebenfalls in der Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hat, und die später in umfassenderer Weise verwendet wurde. Er sagt nämlich, das Fürwahrhalten müsse sich auf Thatsachen gründen. Nun sind nach ihm Thatsachen für gewöhnlich nur in der Anschauung und Empfindung verbürgt. Nur eine Thatsache kennt er, die über die Sinnenwelt hinausgeht, das ist die Thatsache der Freiheit, und zwar sagt er geradezu, dass „der Freiheitsbegriff seine Realität durch die Kausalität der Vernunft in Ansehung gewisser durch sie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt hinreichend darthue“. Hier steht ihm also die Vereinigung von praktischer Vernunft und apriorischer Freiheit mit der Sinnenwelt, durch die Kausalität der Vernunft in der Sinnenwelt als Thatsache fest.[2]) Von dieser Thatsache aus könne man im

[1]) Man sieht z. B. aus der Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft, dass er die Absolutheit der Moral doch festhalten wollte.

[2]) Kr. d. U. S. 383, 375, „deren Realität (der Freiheit) als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff im theoretischen Betracht überschwenglich sein würde) sich in wirklichen Handlungen, mithin in der Er-

praktischen Interesse auf Gott schliessen, nämlich insofern das Postulat besteht, einen allgemeinen Einklang zwischen Vernunft und Natur herzustellen. Hierin liegt, dass es in der Empirie also doch eine erkennbare Wirksamkeit einer intelligiblen Grösse, eines Dinges an sich gebe, dass also doch ein Punkt da ist, wo die intelligible Welt in die empirische hineinragt. Hier ist der Mangel unseres Erkenntnisvermögens aufgehoben, der in dem Aussereinander von Sinneserfahrung und apriorischen Faktoren liegt. Kant hat hier wirklich eine Brücke geschlagen zwischen beiden Seiten. Von hier aus liesse sich eine objektive Ansicht geltend machen, welche die gesamte Weltanschauung ethisch abschliesst, indem sie auf Grund des schon Gegebenen die vollkommene Einheit von moralischem Geiste und Natur im praktischen Interesse postuliert und einen Gott, der dieselbe garantiert, voraussetzt. Freilich muss dann der Natur eine objektive Grundlage zuerkannt und die praktische Vernunft nicht als ein Faktor beurteilt werden, der in abstrakter Einsamkeit für sich beharren kann, sondern als eine Grösse, die die Einheit mit der Natur fordert. Mit einem Worte: Sollte mit dem moralischen Standpunkte Ernst gemacht werden, so muss er im positivem Sinne umgebildet werden. Dann konnte man nicht dabei bleiben, als Endzweck den mit dem abstrakten Gesetz geeinten Willen für sich zu betrachten, als wäre er selbstgenugsam in der apriorischen Welt, dann musste, was Kant selbst doch am Ende auch nicht leugnen konnte, die praktische Vernunft sich in der Naturbeherrschung zeigen, die Ethik musste dann, wie Schleiermacher es ausdrückt, einen produktiven Charakter gewinnen.

Wenn übrigens Kant hier schon von der in der Erfahrung vorkommenden Kausalität der praktischen Vernunft redet, so hat er ja eben damit schon diesen Weg zu betreten begonnen, der zugleich auch eine Vereinigung der transscendentalen und der Erscheinungswelt ermöglicht; denn hier tritt ein Ding an sich, ein guter Wille in die Erscheinung. Damit ist doch eigentlich auch eine Ausdeutung der Erscheinungswelt im transscendentalen Sinne angebahnt, insofern wir in ihr reale Freiheit aktiv beobachten, eine Ausdeutung, die von ihm mit Bezug auf die Natur selbst dadurch noch ergänzt wird, dass Kant auch der uns erscheinenden Natur ein intelligibles Substrat, eine „Natur an sich“ zu Grunde legt.

---

fahrung darthun lässt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss“.

Es ist aber nicht bloss die Teleologie in der Kritik der Urteilskraft, durch welche Kant eine Ausgleichung der von ihm übrig gelassenen Differenzen sucht, sondern ebenso die Ästhetik, teils indem sie allerdings auch zuletzt in das teleologisch-moralische Gebiet ausmündet, teils aber auch indem Kant gerade von hier aus eine eigenartige Perspektive wenigstens in Aussicht stellt, die in verschiedenen Formen und Mischungen die Nachfolger weiter ausbildeten.

Zunächst müssen wir hier wieder darauf hinweisen, dass das Aussereinander von Anschauung, Empfindung und Verstand für Kant die Veranlassung ist, der Ästhetik nachzugehen, und zunächst ist sein Begriff des Schönen auch gänzlich subjektiv bestimmt. Indem bei Gelegenheit der Betrachtung eines Naturobjektes Phantasie und Verstand gleichmässig befriedigt werden, weil Freiheit in der Mannigfaltigkeit der Formen mit der Gesetzmässigkeit verbunden ist, werden wir angenehm berührt, was sich in einem allgemeingültigen Gefühlsurteil des Geschmacks ausspricht. Ich will hier nicht die ästhetische Seite weiter verfolgen, so interessant dies an sich wäre, sondern nur das, was für unseren Zusammenhang von allgemeinerem Interesse ist. Es offenbart sich hier zwar kein bestimmter Zweck, aber doch eine gewisse Zweckmässigkeit; man hat hier kein Interesse an der Existenz des Objekts, sondern nur an der Anschauung desselben — ein für die Kunst namentlich höchst bedeutsamer und wahrer Satz. Das einzige Interesse, das in Betracht kommt, ist das, dass ich bei der Anschauung des Objekts der Harmonie meiner Erkenntnisvermögen inne werde. Das aber ist insofern wertvoll, als auch da, wo ich den Zusammenhang in der Natur nicht zu erkennen vermag, doch wenigstens ein gewisses Gefühl der Harmonie meiner Erkenntnisvermögen von den Naturobjekten angeregt und dadurch die Hoffnung auf die Erkennbarkeit derselben erweckt wird.[1]) Eben dieses aber giebt auch wieder die Aussicht, dass die Natur auch höheren Zwecken zugänglich sei. Kant unterscheidet das Naturschöne von dem Kunstschönen und bemerkt gerade von ersterem, dass die Menschen, die sich an dem Naturschönen freuen, eine besonders günstige Prognose in Bezug auf ihre Moralität gewähren,[2]) weil sich hier die objektive, interesselose Freude an der Zweckmässigkeit der Natur offenbart, wie denn auch die Kunst mit ihrem Schönen als Vorbereitung für die Moral insofern wertvoll ist, als sie den Menschen gewöhnt, ohne eudämonistisches Interesse sich objektiv an dem blossen Anschauen

[1]) Vgl. die Analytik des Schönen, Kr. d. U. S. 46 f., 60., 65., 90 f., 157 f., 167.
[2]) Kr. d. U. S. 165 f.

des Schönen, an dem Innewerden der Harmonie der Erkenntnisvermögen und der Harmonie der Natur zu erfreuen.[1]) Kant kann auch hier bei dem rein subjektiven Standpunkt nicht bleiben, insofern das Naturschöne doch nicht bloss die Veranlassung für das Gefühl einer Harmonie der Erkenntnisvermögen bleiben kann, sondern doch am Ende auch in dem Naturobjekt selbst irgendwie der Grund für diesen Eindruck liegen muss, da doch nicht jedes Naturobjekt diesen harmonischen Eindruck hervorruft. Das ist um so mehr der Fall, als eben gerade darauf von ihm das Gewicht gelegt wird, dass das ästhetische Geschmacksurteil ein einzelnes Urteil sei,[2]) das zugleich auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Es haftet an der konkreten Anschauung des einzelnen Objektes. Wenn er trotzdem das Urteil doch immer wieder als rein subjektiv beurteilt, so hat das seinen Grund darin, dass er das Schöne lediglich in der Form finden will, so dass man von jeder Empfindungsart abstrahieren könne, und dass es von Reiz und Rührung unabhängig sei. Damit wird das Schöne eigentlich nur in der Art der Anordnung des Mannigfaltigen im Raume gefunden, und da diese freilich gänzlich subjektiv ist, nach seiner Erkenntnistheorie,[3]) so ist auch das Geschmacksurteil subjektiv begründet; es findet gewissermassen, dass quasi unbewusst bei Hervorbringung dieser konkreten Naturanschauung durch Synthesis im Raume Einbildungskraft und Verstand harmonisch gewirkt haben. Indes hätte doch dieses Urteil sicherlich wenig Bedeutung, wenn es im Grunde nur ein Urteil über die unbewusste Funktion des Subjekts selbst wäre.

Allein Kant spricht sich doch nicht immer so konsequent aus. Er bleibt dabei, dass das Naturobjekt ein solches Urteil hervorrufe.[4]) Wenn er ferner von dem intellektuellen Interesse am Schönen redet, so wird hierbei auch wieder das schöne Objekt in den Vordergrund gestellt; es interessiert,[5]) „dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat“,

---

[1]) Kr. d. U. S. 233 f.

[2]) Kr. d. U. S. 60.

[3]) Kr. d. U. S. 229 verbindet er die Idealität der „Gegenstände der Sinne“ mit dem „Idealismus der Zweckmässigkeit in Beurteilung des Schönen der Natur und der Kunst“ und gründet auf beides das Apriori der Formen der Gegenstände und das Apriori des Geschmacksurteils.

[4]) Da aber nicht jedes Naturobjekt solch einen Eindruck hervorruft, so hätte Kant müssen untersuchen, welcher Grund im Objekte vorhanden ist, dass das Eine den Eindruck des Schönen macht, das Andere nicht. Cfr. Victor Basch, Essai critique sur l'esthétique de Kant S. 518 f.

[5]) Kr. d. U. S. 166.

und zwar deshalb, weil es für die Moral von Wert ist, zu wissen, dass die Natur wenigstens eine Spur davon zeige, dass sie in sich einen Grund enthalte, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserem von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen; oder mit anderen Worten: unser Interesse ist moralisch orientiert, weil uns die im Schönen sich offenbarende Zweckmässigkeit der Natur eine Verwandtschaft mit dem moralischen Zweck zu enthalten scheint. Man sieht, dass Kant das Schöne zur Ausfüllung der Kluft zwischen Einbildungskraft, Anschauungsvermögen und Verstand dient, da beide von einem einzelnen Objekte harmonisch berührt werden, eine Harmonie, die Kant zwar zunächst subjektiv deutet, die er aber dann doch auch auf die Natur überträgt, die eben durch diesen harmonischen Eindruck eine Zweckmässigkeit verraten soll. Ebenso aber wird auch das Schöne als eine Brücke von der Natur zur Moral, von der theoretischen Vernunft zur praktischen betrachtet.

Eben diese Harmonie der Erkenntnisvermögen ist es auch, die Kant für die Produktion der schönen Kunst voraussetzt. Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint, d. h. die Form des Kunstproduktes muss so frei scheinen von allem Zwange willkürlicher Regeln, als ob es ein blosses Produkt der Natur sei.[1]) Die Zweckmässigkeit darf nicht absichtlich scheinen, obgleich sie absichtlich ist. Das ist nun nur möglich, wenn das Genie produziert, d. h. die Gemütsanlage, durch welche „die Natur der Kunst die Regel giebt."[2]) Bei dem Genie handelt es sich darum, zu einem Begriffe Anschauungen, ästhetische Ideen zu finden und diesen den angemessenen Ausdruck zu verleihen, was nur durch ein in der Schule gebildetes Talent zu Ende geführt werden kann. Uns kommt es hier nur darauf an, dass auch in der künstlerischen Produktion im wesentlichen die Einheit der produktiven Phantasie und des Begriffs gefordert ist, also wieder alles auf die Harmonie von Phantasie und Verstand hinausläuft, auf die Vereinigung der beiden bei uns auseinanderliegenden Erkenntnisvermögen. Das Genie hat dabei die Fähigkeit, durch die ästhetischen Ideen einen Begriff so zu illustrieren, dass eine Fülle von Nebenbeziehungen zugleich angeregt werden, die Aussicht in ein unabsehbares Feld verwandter Vorstellungen eröffnet wird, so dass das Gemüt belebt wird, eben durch die Vereinigung des Gesetzmässigen und der Anschauung ein

[1]) Kr. d. U. S. 175 f.
[2]) Kr. d. U. S. 176 f.

belebender Eindruck harmonischer Fülle erzeugt wird. Die Kunst verschafft dem Gemüte Kultur, befreit von der Roheit der Leidenschaften, indem sie gewöhnt, ohne sinnliches Interesse Sinnliches zu beobachten. Das ästhetische Urteil, das apriorisch ist und sich doch auf den einzelnen Fall bezieht, gewöhnt an Allgemeingültigkeit; es giebt einen ästhetischen Gemeinsinn, der für die Geselligkeit Bedeutung hat und in dieser einen der Phantasie angemessenen Inhalt ermöglicht. Durch all das wirkt die Kunst vorbereitend für die Moral. Wenn wir nun vollends erwägen, wie sehr Kant auf die Harmonie von Natur und Moral Gewicht legt, so wird deutlich, wie gerade die Welt des Schönen, welche die Harmonie der Natur offenbart, für die Moral bedeutungsvoll ist; hier scheint wirklich der Streit der Neigungen und des Gesetzes ausgeglichen, indem gerade die Gewalt der subjektiven Leidenschaften durch das allgemeingeltende Geschmacksurteil gedämpft wird, und man kann Kants Forderung begreifen, dass sich zu „den Tugenden die Grazien gesellen" sollen.[1]) In diesem Sinne sagt Kant auch, das Schöne sei das Symbol der Sittlichkeit. Er versteht unter Symbolen Anschauungen, welche in der Weise der Analogie einen Begriff illustrieren, wie z. B. ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper vorgestellt wird. Ebenso wird die Sittlichkeit durch das Schöne illustriert. Denn das Schöne hat so viel ähnliches mit dem Moralischen, indem es wie dieses unmittelbar (wenn auch nicht im Begriffe) gefällt, ohne alles Interesse gefällt, (wie auch bei dem Moralischen wenigstens alles sinnliche Interesse fehlt), die Freiheit der Phantasie in Einheit mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes ist (wie im Moralischen die Freiheit des Willens in Einheit mit dem moralischen Gesetze), das Prinzip der Beurteilung des Schönen wie das des moralischen Urteils allgemeingültig ist, — dass das Schöne sich wohl als Symbol des Sittlichen verwenden lässt.[2])

Freilich gerade dieser letzte Punkt, die Allgemeingültigkeit und Autonomie des Geschmacksurteils führt Kant wieder zu seinem subjektiven Standpunkt — „dem Idealismus der Zweckmässigkeit" im ästhetischen Gebiete, indem er geltend macht, dass, wenn wir durch das Objekt zu Schönheitsurteilen veranlasst würden, unser Urteil heteronom und nicht autonom sein würde, was es nur sein könne, wenn es sich auf die Harmonie u n s e r e r Erkenntnisvermögen beziehe, aber nicht, wenn es von dem Objekte abhänge. Wenn nun Kant noch ausdrücklich beifügt: „Wie die Idealität der Gegen-

[1]) Tugendlehre, W. W. Bd. IX. S. 339.

[2]) Kr. d. U. S. 232 f.

stände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, dass ihre Formen a priori bestimmt werden können, so ist auch der Idealismus der Zweckmässigkeit in Beurteilung des Schönen in Natur und Kunst die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurteils, welches a priori Gültigkeit für jedermann fordert,[1]) erklären kann", — so ergiebt sich hieraus, dass es Kant in der Ästhetik zunächst vor Allem um die subjektive Harmonie der Erkenntnisvermögen zu thun ist, die sich im Gebiete der bestimmenden Urteilskraft nicht völlig harmonisieren lassen. Dass er aber doch diesen rein subjektiven Standpunkt auch im ästhetischen Gebiete nicht aufrecht erhalten kann, haben wir gesehen; so bleibt auch hier ein Schwanken zwischen Subjektivität und Objektivität. Schliesslich sei nur noch mit einem Worte darauf hingewiesen, dass im ästhetischen Gebiete Kant auch die Kluft zwischen Anschauung und Vernunft direkt auszufüllen sich bemüht hat, wobei die Beziehung auf die Moral noch unmittelbarer hervortritt. Es handelt sich hier um das Erhabene.

Für Kant besteht das Erhabene darin,[2]) dass wir von einem Naturobjekt den Eindruck gewinnen, dass unser Anschauungsvermögen unfähig sei, dasselbe klar und deutlich zu erfassen, dass es unbegrenzt vorgestellt wird, seiner Form nach zweckwidrig erscheint, formlos, und dass eben hierdurch das Gemüt angereizt wird, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen. Sowohl das mathematisch Erhabene, die formlose Grösse, als das dynamisch Erhabene, die formlose Macht eines Objekts rufen die Vernunft wach, welche sich doch über alle sinnliche Grösse und alle äussere Macht erhaben weiss. Das Gefühl der Erhabenheit ist mit Lust und Unlust gemischt, Unlust an der Formlosigkeit des Sinnlichen, Lust an den übersinnlichen Ideen, die die auch noch so formlos auftretende übermässige Sinnenerscheinung übertreffen. Das Erhabene ist also erst recht vollkommen subjektiv; es ist der Eindruck, den wir bei Gelegenheit der Betrachtung eines Objektes gewinnen, dass die Vernunft das sinnliche Anschauungsvermögen weit übertreffe, und dass also die Sinnlichkeit zur Unterordnung unter die Vernunft bestimmt sei.

Das mathematisch Erhabene bezieht sich auf die Erkenntnisvermögen.[3]) Es giebt für die ästhetische Grössenschätzung ein

---

[1]) Kr. d. U. S. 229.

[2]) Kr. d. U. S. 97 f.

[3]) Kr. d. U. S. 100 f.

Grössestes, über das hinaus es uns nicht mehr möglich ist, das Objekt übersichtlich zu einer Einheit zusammenzufassen. Die Vernunft dagegen hat die Idee einer Totalität. Im mathematisch Erhabenen wird nun die Unangemessenheit der Einbildungskraft, ein solches Objekt zu fassen, dadurch zum Bewusstsein gebracht, dass wir einen Massstab, der übersinnlich ist, die Idee eines Ganzen zu Grunde legen. Wir werden uns also der Unangemessenheit unseres Anschauungsvermögens gegenüber dem Vernunftmassstab bewusst. Alles Grosse der Einbildungskraft ist klein gegen die Vernunftidee des Unendlichen.[1]) Auf je grössere Einheiten man kommt, um so mehr erscheint „alles Grosse in der Natur immer wiederum als klein und schliesslich unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als verschwindend gegen die Idee der Vernunft" von der Natur als einem absoluten Ganzen, von dem übersinnlichen Substrat der Natur, welches über allen Massstab der Sinne gross ist. Kurz, es ist die Unzulänglichkeit der Natur für die Vernunft, eben dadurch aber auch ihre Fähigkeit, ihr untergeordnet zu werden, die bei der mathematischen Erhabenheit zum Bewusstsein kommt. Auch hier geht, wie man sieht, der bei Gelegenheit der Betrachtung des Naturobjekts gewonnene Eindruck von der Unzulänglichkeit unserer Einbildungskraft, die Vernunftidee zu fassen, zugleich über in die Vorstellung von der objektiven Unzulänglichkeit der Natur, die Vernunftidee völlig darzustellen. Hier wird nun, wenn auch auf mehr negative Weise, die Beziehung auf die Moral hervorgehoben. Der Eindruck der Erhabenheit entspricht insofern unserer Bestimmung, als es zu unserer Bestimmung gehört, alles, was die Natur Grosses für uns enthält, im Vergleich zu den Ideen der Vernunft als klein zu schätzen.[2]) Das Gefühl des Erhabenen dient also unserer Bestimmung.

Das gilt in ganz besonderem Masse von dem dynamisch Erhabenen, wo der Eindruck der Unzulänglichkeit unserer sinnlichen Widerstandskraft — d. h. der Eindruck der Übel, der Verlust an Gesundheit, Leben u. s. w. uns klein dünkt gegen die höchsten Grundsätze der praktischen Vernunft und deren Behauptung.[3])

Nach Kant ist also zwar die Unangemessenheit des sinnlichen Eindrucks zu der Vernunftidee die Quelle des Erhabenen, aber zugleich ist eben diese Unangemessenheit teleologisch, sofern sie die Unter-

---

[1]) Kr. d. U. S. 113.
[2]) Kr. d. U. S. 114.
[3]) Kr. d. U. S. 117 f.

ordnung der Sinnlichkeit, der Anschauungsvermögen unter die Vernunft zum Bewusstsein bringt, also die Möglichkeit ihrer Harmonie eben in Form der Unterordnung der Natur unter die Vernunft. Die Erhabenheit beruht auf der Entwicklung der Vernunft. Denn so lange sie nicht entwickelt ist, kann man ihre Erhabenheit über die Sinnlichkeit und die Natur auch nicht inne werden.[1]) Aber doch kann dieses Gefühl jedermann angesonnen werden, weil jeder seine Vernunft kultivieren soll. Während das Schöne durch Zweckmässigkeit kultiviert und vorbereitet, „ohne sinnliches Interesse zu lieben", bereitet uns das Erhabene vor, „selbst wider das sinnliche Interesse hochzuschätzen".[2]) Man sieht, auch das Erhabene dient dazu, die Brücke zwischen dem Sinnlichen und der Vernunft zu schlagen, und wenn Kant hier noch mehr subjektiv verfährt als bei dem Schönen, indem eigentlich nur die Erhabenheit unserer Vernunft über die Sinnlichkeit beachtet und von der Erhabenheit eines Objektes überhaupt nicht geredet wird, so kann er doch auch hier die objektive Wendung nicht ganz beiseite lassen, insofern die Idee des Unendlichen, der absoluten Grösse uns nötigen soll, die erscheinende Natur nur als die Darstellung des übersinnlichen Substrats derselben, der Natur an sich zu betrachten.[3]) Auch hier bleiben wir natürlich im ästhetischen Gebiete, insofern es sich nur um subjektive Eindrücke bei der Betrachtung eines Objekts handelt, also auch hier kein Interesse im Spiele ist. Ja es kann sogar das Moralische selbst ästhetisch als erhaben betrachtet werden. Das Erhabene zeigt aber auch wieder die Differenz der Vermögen, die Unangemessenheit des Sinnlichen zum Vernünftigen und nur durch diese die Erregung des Gefühls der Erhabenheit der Vernunft. Es bleibt hier doch ein hiatus zwischen Natur und Vernunft trotz ihrer Verbindung. Insofern Kant seine Weltanschauung moralisch zuspitzt, kommt er über diese Disharmonie doch nicht völlig hinaus. Am vollkommensten wäre eine der Vernunft entsprechende intelligible Natur. Diese sinnliche Natur ist der Idee unangemessene Erscheinung.[4])

Eben daher ist es nun nicht allzu verwunderlich, dass Kant noch eine andere Richtung hypothetisch verfolgt, die im Grund erst als die Vollendung des Ästhetischen angesehen werden könnte. Wenn wir bisher gesehen haben, dass Kant auch das ästhetische

[1]) Kr. d. U. S. 123.
[2]) Kr. d. U. S. 127.
[3]) Kr. d. U. S. 127.
[4]) Kr. d. U. S. 127.

Gebiet in letzter Instanz auf die Moral bezieht, so ergiebt sich noch ein Aspekt, nach welchem das ästhetische Element zu völlig selbstständiger und abschliessender Bedeutung kommt. Das ästhetische Gebiet hat die Bedeutung zunächst für das Subjekt, die Differenz zwischen den Erkenntnisvermögen, zwischen Verstand und Anschauung und zwischen Vernunft und Anschauung auszugleichen. Diese Ausgleichung gelingt aber niemals vollkommen, weil unsere Erkenntnisvermögen auseinander liegen. Dieses Aussereinander ist nun aber nur die subjektive Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Anschauung. Es liesse sich sehr wohl ein Erkenntnisvermögen denken, in welchem Anschauung und Verstand geeint wären in intellektueller Anschauung. Einem Wesen, welches intuitiven Verstand besässe, würde Alles in vollendeter Harmonie erscheinen.[1]) Der Unterschied zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit würde wegfallen. Ähnlich verhielte es sich mit dem Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Vernunft. Jetzt ist physisch zufällig, was moralisch notwendig ist, geschehen soll; aber in Wahrheit rührt es nur von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens her, dass die moralischen Gesetze als Gebote erscheinen, dass die Vernunft diese Notwendigkeit nicht durch ein Sein, sondern ein Sein Sollen ausdrückt. Das wäre nicht der Fall, wenn die Vernunft als Ursache in einer intelligiblen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde. Zwischen dem, was durch uns wirklich und was durch uns möglich ist, zwischen dem theoretischen und praktischen Gesetze wäre dann kein Unterschied. Die Gebote als Gebote gelten also nur für unsere Erkenntnisvermögen, wo Vernunft und sinnliche Anschauung auseinanderliegen, wo die sinnliche Natur nicht ohne weiteres mit der Vernunft übereinstimmenden intelligiblen Charakter trägt. Wenn ferner unser Verstand nicht vom Allgemeinen zum Besonderen gehen müsste, so würde auch keine Zweckmässigkeit erkannt werden, zwischen Mechanismus und Teleologie kein Unterschied sein, weil in der unmittelbaren Anschauung beides zusammenfiele. So ist also bei uns alles auf das Aussereinander von Verstand und Anschauung gegründet. Ohne dies würde auch die Vernunft nicht besonders als Vermögen der Ideen unterschieden werden können, da gar keine Veranlassung wäre, über

---

[1]) Kr. d. U. S. 292 f. Kant hat zwar auch schon früher die intellektuelle Anschauung ins Auge gefasst; aber sie gewinnt, soviel ich sehe, erst im Zusammenhange mit der Ästhetik ihre volle Bedeutung. Wenn Kant selbst auch diese Gedanken nicht weiter verfolgt hat, so waren sie doch Fingerzeige für einen Teil seiner Nachfolger.

das Gegebene hinauszugehen. Es ist oben angedeutet worden, welche skeptische Konsequenzen an diese Sätze angeknüpft werden können, wenn man auf die rein subjektive Seite dieser Gedanken reflektiert. Hier kommt es darauf an, hervorzuheben, dass Kant den Gedanken als möglich ins Auge fasst, dass es ein Wesen geben könne mit intellektueller Anschauung, „intuitivem Verstande", in welchem eine volle Harmonie unmittelbar gegeben wäre, oder eine Vernunft ohne Sinnlichkeit, die als Ursache in einer intelligiblen, mit dem moralischen Gesetz durchweg übereinstimmenden Welt zu betrachten wäre, so dass Sein und Sollen zusammenfiele, die theoretische und praktische Vernunft eins wäre.[1]) In Bezug auf das letztere ist zwar zu bemerken, dass für Kant der apriorische gute Wille schon früher ein solches Sein darstellte, in dem Vernunft und Wille eins ist, also von Sollen nicht die Rede sein kann. Nur geht Kant hier viel weiter, indem er auch den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft aufhebt, weil er die Vernunft als Ursache in einer intelligiblen Welt vorstellt. Es mag hier vielleicht noch ein Unterschied zwischen dem „intuitiven Verstand" und „der Vernunft ohne Sinnlichkeit, die in einer intelligiblen Natur wirksam ist," bestehen, indem er das eine Mal für diese höhere Intelligenz Einheit von Verstand und Anschauung setzt, das andere Mal die Anschauung beiseite lässt, weil diese ganze Welt nur intelligibel wäre, indem im ersten Falle nur von der subjektiven Beschaffenheit dieser höheren Intelligenz die Rede ist, im zweiten Falle von einer intelligiblen Welt, die mit der Vernunft ohne Sinnlichkeit eins ist, gesprochen wird. Nach dem ersten Ideal würde eine vollkommen ästhetische Anschauung sich ergeben, in der Anschauung und Verstand in voller Harmonie wären, nach dem zweiten Ideal würde sich eine intelligible Welt ergeben, in der der Unterschied zwischen Theoretischem und Praktischem hinfällig wäre, das Gedachte zugleich Realität wäre. Obgleich Kant sich hier nur andeutend verhält, erhellt soviel, dass er als letztes eine intelligible harmonische Welt ins Auge fasst, in welcher Wollen und Erkennen eins ist. Dass in dieser intelligiblen Welt ein intelligibles Substrat der Natur vorzustellen sei, das mit der Vernunft in unmittelbarer Harmonie stände, so dass das Vernunftgesetz eo ipso Alles bestimmte, führt er zwar nicht weiter aus, aber deutet er doch an. Jedenfalls würde eine solche Vernunft, in der Theoretisches und Praktisches sich nicht unterscheiden liesse, um der Harmonie willen,

[1]) Kr. d. U. S. 294.

in der sie mit sich und der intelligiblen Natur stände, ebenfalls mehr ästhetisch im weiteren Sinne sein.

Wenn Kant nun diese Aussichten uns auch gänzlich verschlossen glaubt und sie mehr nur anführt, um den subjektiven und endlichen Charakter unserer Erkenntnisvermögen hervorzuheben, so ist dieser Ausblick Kants doch interessant, weil er auf eine Richtung hinweist, die in der deutschen Philosophie nach ihm sich zur Geltung gebracht hat, nämlich auf eine ästhetische Weltanschauung.

Wie man schon oft darauf hingewiesen hat, dass der Schillersche Standpunkt mit der Kritik der Urteilskraft verwandt sei, insofern Schiller mit Kant das Schöne zur Vorschule und zum Hilfs- und Darstellungsmittel der Moral macht, so haben Andere die in den letzten Ausführungen berührten ästhetischen Gedanken Kants zu einer mehr ästhetischen Weltanschauung ausgebaut. Es ist vor allem Schelling, der den ästhetischen Standpunkt ausführte, indem er eine intellektuelle Anschauung uns zuschrieb, die Kant zwar als für eine Intelligenz möglich, aber uns versagt annahm, und indem er mit Hülfe derselben uns in den Stand gesetzt glaubte, die Welt als ein harmonisches Ganzes zu begreifen, Natur und Vernunft in ihrer Harmonie zu erschauen.[1]) Wenn Schleiermacher anfangs einer ästhetischen Weltanschauung zuneigte und in der Religion das gefühlsmässige Innewerden der Harmonie des Universums fand, so hat auch er in dieser Hinsicht der Kantischen Perspektive Folge geleistet, zumal bei ihm das „Gefühl“ die intuitive Stellung einnimmt, während unser Erkennen auch an der Trennung des Einzelnen und Allgemeinen, Begrifflichen, des erfahrungsmässigen und des spekulativen Faktors leidet. Ebenso hat Strauss sich ebenfalls an diese Gedanken angeschlossen, insofern auch er vor Allem auf das Innewerden der Harmonie des Universums in der Religion das Gewicht legte. Es ist ferner merkwürdig für eine ganze Reihe von naturalistischdenkenden Männern, dass sie mit ihrem Sensualismus eine ästhetische Richtung verbanden,[2]) wie Büchner u. a., welche A. Lange unter dem

---

[1]) Dies ist der Standpunkt des transscendentalen Idealismus und der Identitätsphilosophie. Vergl. meine Schrift über Schelling: Zur Erinnerung an den hundertjährigen Geburtstag von Schelling.

[2]) Man vergleiche auch Goldfriedrich, Kants Ästhetik: „Die volle Auswirkung der Grundthätigkeiten des geistigen Lebens des Menschen ist Spiel . . . ist zwecklos; damit ist das Ästhetische das einzigartige wahre Bild seines Seins, des Seins überhaupt . . . das ist zuerst in Kant klar und schlicht offenbar geworden.“ S. 218 f.

Namen Wandermaterialisten zusammengefasst hat. Man kann wohl sagen, dass Kants ästhetische Tendenz auf eine Harmonie von Begriff und Anschauung sich aus der in dem Naturerkennen hervortretenden Differenz beider Erkenntnisvermögen ergab, so dass im Grunde die intellektuelle Anschauung eine vollkommene Naturauffassung ermöglichen würde, und da das ästhetische Element eben in der Harmonie der Erkenntnisvermögen gegeben ist, so ist es, wenn man auf Kants Moral nicht reflektiert, die übrigens in der ästhetischen Anschauung konsequenter Weise verschwinden würde, nicht zu verwundern, dass auch eine solche Richtung sensualistisch-ästhetischer Art an ihn anknüpfen konnte; zumal wie Lange richtig hervorhob, diese Männer unter Kantischem Einflusse auch mehr subjektiv sensualistisch als objektiv materialistisch dachten. Man wird auch das Hellsehen, welches Hartmann seinem Absoluten zuschreibt, als eine dem Naturalismus zuneigende Abart der intellektuellen Anschauung betrachten können, und auch bei ihm trifft es zu, dass seine Weltanschauung mehr einen ästhetischen als moralischen Charakter trägt. Wenn er das Moralische als nur relativ, nur für uns notwendig bezeichnet, so liegt das in der Richtung, in welcher in der Anschauung das Handeln aufhört, wofür Hartmann besonders in seiner Ästhetik eintritt, nur dass auch diese Anschauung bei ihm ein negatives Ende nimmt.[1]) Endlich kommt auch hier Herbart noch in Betracht, der ebenfalls an das Gefühlsurteil des Gefallens und Missfallens anknüpft und, wenn er auch den Dualismus zwischen Mechanismus und Geist nicht aufgiebt, doch die Brücke zwischen Beiden schliesslich auch im Ästhetischen findet, in Verhältnissen, die gefallen, welche sich in der empirischen Welt finden. Bei ihm ist die Moral mit ihren Ideen geradezu auf ästhetische Urteile aufgebaut. Darin ist übrigens insofern ein Fortschritt über das Kantische Moralprinzip, als der abstrakte Charakter der Moral aufgegeben und sofort konkrete reale Verhältnisse ins Auge gefasst werden. Und doch hatte Kant auch hier insofern die Wege gewiesen, als er auf die Vereinbarkeit des Mechanismus mit der Teleologie gerade im ästhetischen Gebiete selbst hingewiesen, ja in dem Ideale einer intellektuellen Anschauung eine solche Harmonie ins Auge gefasst hatte. Statt bei der abstrakten Abtrennung der praktischen Vernunft zu bleiben, ging deshalb Herbart auf die Fälle von harmonischen Verhältnissen zurück, von denen wir durch unser souveränes ästhetisches

[1]) Philosophie des Schönen. S. 468 f.

Urteil einen Eindruck gewinnen können. und gründete hierauf seine Ideen.

Fassen wir dagegen den Gedanken Kants ins Auge, dass es eine Vernunft ohne Sinnlichkeit mit einer rein intelligiblen Welt geben könnte, so ist das ein Gedanke, der durch und durch idealistisch ist und in seiner Identifikation der theoretischen und praktischen Vernunft auf Fichte und Hegel hinweist. Denn für eine solche Vernunft würde unsere Sinnlichkeit eine Schranke bedeuten, die entfernt werden müsste, es würde Alles auf die Herstellung einer intelligiblen Welt durch die Vernunft ankommen. Hegel insbesondere, der das vernünftige Sein für das einzige Sein erklärte, hätte hier seine Stelle, der die Sinnlichkeit nur als eine unvollkommene Stufe zum Vernunftwissen betrachtete. Kant würde zweifellos diesen Standpunkt für uns unerreichbar erklärt haben, weil wir den Dualismus zwischen Sinnlichkeit, Anschauung und Denken nur langsam und allmählich und niemals ganz bei unserer Anlage überwinden. Aber indem er aus dem Einheitsbedürfnis der Vernunft heraus auch eine Vernunft ohne Sinnlichkeit mit einer intelligiblen Welt ins Auge gefasst hat, hat er damit den rationalen Idealismus in seinen Gesichtskreis gezogen,[1]) und seine Nachfolger konnten, um eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen auch hieran anknüpfen, zumal dieses Vernunftideal den persönlichen Charakter überschreitet, von einer intelligiblen Welt die Rede ist.

Ich kann bei dieser Gelegenheit doch die Bemerkung nicht ganz unterdrücken, dass auch diese zuletzt berührten Sätze zeigen, dass Kant doch niemals ganz den Leibnitzischen Idealismus überwunden hat. Wenn es ihm besonders darum zu thun war, die Welt der sinnlichen Anschauung von der Welt des Verstandes und seinen Begriffen zu unterscheiden, wenn hierauf seine Eigentümlichkeit in der Kritik der reinen Vernunft grossenteils beruhte, dass er der sensualistischen Richtung die Selbständigkeit der Empfindung, d. h. die Unmöglichkeit, sie in unklare verworrene Ideen aufzulösen, und der apriorischen Richtung die Selbständigkeit des Verstandes und seiner Kategorien zugab, so hat er doch im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen zwar für unseren menschlichen Standpunkt diese Unterscheidung festgehalten, dabei aber doch immer zugegeben, dass unsere Vernunft eine Einheit dieses Gegensatzes anstrebe. Eben dies ist die Bedeutung der Kritik der Urteilskraft, nach einer solchen

[1]) In gewisser Art nähert er sich mit dieser Möglichkeit auch wieder seinem Vorgänger Leibnitz.

Einheit zu suchen, die er in der Zweckidee findet, welche in unbestimmter Weise — als Zweckmässigkeit ohne Zweck — im ästhetischen, in bestimmter Weise im teleologischen Gebiet der Urteilskraft zur Geltung kommt. Es ist aber nicht zu leugnen, dass Kant bei dem Versuche, eine solche Einheit herzustellen, sich wieder der idealistischen Richtung zuneigte, da als das Ideal ihm doch wieder ein intuitiver Verstand, eine Vernunft ohne unsere Sinnlichkeit mit einer intelligiblen Natur vorschwebt. Nur so konnte wirklich der Dualismus beseitigt werden, wenn er nicht den sensualistischen Weg gehen wollte. Indem er nun geltend machte, dass dieser Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand — sowie Vernunft nur für uns gelte, rettete er die Möglichkeit einer harmonischen Weltanschauung, wenn wir sie auch nicht durchführen können, erschütterte aber doch wieder seinen Standpunkt, der auf der Trennung von Sinnlichkeit und Intelligenz ruhte. Man wird vielleicht nicht fehlgeben, wenn man die Ursache dieser Schwankungen darin hauptsächlich findet, dass Kant die sinnliche Anschauung nicht gründlich genug untersucht hat. Zwar hat er sich in der Kritik der reinen Vernunft die grösseste Mühe gegeben, die Apriorität von Raum und Zeit als Anschauungsformen festzustellen. Aber diese Untersuchungen betreffen doch nur die Form der Erscheinungen. Der Inhalt ist in der Empfindung gegeben. Was nun diese sei, hat Kant niemals völlig zur Klarheit erhoben. Dass sie gegenüber dem aktiven einen rezeptiven Charakter trage, dass bei der Verbindung der Sinneseindrücke eine synthetische Thätigkeit vor sich gehe, hat Kant zwar festgestellt. Allein die Frage, ob die Sinneseindrücke uns von einer objektiven Natur Kunde geben, hat Kant teils dahin beantwortet, dass den Sinneseindrücken ein uns unbekanntes Ding an sich zu Grunde liege, teils dahin, dass es ein intelligibles Substrat der Natur gebe. In dem letzteren Fall würden die Sinneserscheinungen nur Erscheinungen des intelligiblen Substrates der Natur sein. Damit würden wir aber wieder dem Leibnitzischen Idealismus angenähert, gegen den Kant doch Opposition machte. Aber auch das Ding an sich ist nicht ein Erfahrungsobjekt, sondern ein Verstandesbegriff, und schliesslich würde auch damit als der Grund der Natur ein von uns gedachtes Objekt angesehen, dessen nähere Beschaffenheit wir zwar nicht kennen, das aber doch wenigstens irgend intelligiblen Charakter haben muss, weil wir es doch mit dem Begriff fassen können. Kurz, die von uns sinnlich empfundene und in den Formen von Raum und Zeit durch Einheit der Synthesis zusammengefasste Natur ist die subjektive Erscheinungs-

form einer intelligiblen Welt. Eben damit wird sie aber wieder Leibnitzisch idealisiert, und man sieht nicht recht ein, weshalb Kant Sinnlichkeit und Denken so scharf einander entgegensetzt, wenn die Sinnlichkeit doch nur die Erscheinungsform eines übersinnlichen Substrates ist.

Wir haben gesehen, wie mannigfaltig die Anregungen sind, die in der Kritik der Urteilskraft von Kant gegeben werden, um eine einheitliche Weltanschauung zu gestalten, wie aber Kant selbst seine Anschauung nicht einheitlich abgerundet hat. Man könnte ihn in dieser Hinsicht mit Sokrates vergleichen, von dem ebenfalls die verschiedensten Schulen ihren Ausgang genommen haben. Einmal konnte an Kant ein einseitig subjektiver Standpunkt anknüpfen, der in vollständigem Psychologismus endete; es konnte wegen seiner gelegentlichen Missachtung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Anschauung, die uns nur ein unvollkommenes Bild einer Natur an sich, des übersinnlichen Substrats der Erscheinungsnatur gewährte, und wegen seiner Identifikation von praktischer und theoretischer Vernunft in einer unsere Vernunft übersteigenden Vernunft, der objektive Idealismus als ein die zurückgebliebenen Schwierigkeiten lösendes System ausgebildet werden. Es konnte sein Versuch, in der Ästhetik die übriggelassenen Gegensätze zu überbrücken, nach seinen eigenen Andeutungen zu einer abschliessenden ästhetischen Weltanschauung verwendet werden; es konnte endlich seine der Hauptsache nach im Vordergrund stehende Tendenz, eine einheitliche moralische Weltanschauung zu bilden, fortgeführt und von den bei Kant vorhandenen Mängeln befreit werden. Mir scheint unter allen Versuchen, die an Kant anknüpfen, dieser der einzig haltbare zu sein, dem sich auch ein Teil der Männer, die ursprünglich eine mehr ästhetische Weltanschauung hatten, wie Schleiermacher und selbst Schelling[1]) in ihrer spätern Entwicklung zuwandten. Ich habe auch den Versuch gemacht, diese Anschauung in meiner Erkenntnistheorie und Ethik unter den inzwischen neueingetretenen wissenschaftlichen Bedingungen modifiziert auszubauen. Hier kam es nur darauf an, in dieser historischen Skizze den Reichtum des Kantischen Geistes, wie er sich in dieser letzten Kritik offenbart, zu beleuchten. Kant steht nicht am Abschluss einer Periode, sondern er eröffnet eine neue Entwicklungsperiode

[1]) Die Bedeutung der späteren Entwicklung Schellings scheint mir darin zu liegen, dass er eine mehr ethische Weltanschauung, wenn auch mit metaphysischen Mitteln zu begründen sucht, wie schon die Freiheitslehre dies zeigt. Vgl. meine Schrift über Sch. a. a. O. S. 20 f.

der Philosophie. Es ist durchaus natürlich, dass auch sein System zu keinem vollen Abschluss gekommen ist, sondern schliesslich eine Reihe von möglichen Entfaltungen in sich barg, die in der weiteren Entwicklung realisiert wurden. Ich bin hier nur bei den philosophischen allgemeinen Richtungen stehen geblieben; es wäre Sache einer besonderen Abhandlung, den Einfluss gerade der Kritik der Urteilskraft auf die einzelnen Disziplinen, auf die Naturwissenschaft und ihre Idee der Entwicklung, auf die Ästhetik, auf die Ethik und Religionsphilosophie, auf die Psychologie und Geschichtsphilosophie näher zu verfolgen und den von ihm aufgestellten Begriff des Zwecks allseitig zu beleuchten.

The Relation between Human Consciousness and its Ideal as Conceived by Kant and Fichte.[1]

By Ellen Bliss Talbot.

In this paper I have tried to compare the doctrines of Kant and Fichte[2] with regard to the ideal of experience, and the relation of this ideal to experience. The relation between the two philosophers may be studied from many different points of view. From no single point can we get a complete survey of the problem, but each gives us some help in solving it; and it has seemed to me that a comparison from this particular aspect may not be altogether lacking in value and interest.

In the Kritik der reinen Vernunft, a sharp line of distinction is drawn between the formal and the material aspect of human cognition. On the one hand, we have the matter, which is given from without; on the other, the formative activity, which comes from within. These two seem to be utterly disparate: the matter is mere matter; the form, mere form. The content of knowing, if we look at it in itself, is a mere manifold — chaotic, unrelated, meaningless. It is only through the unifying activity of the understanding that this formless mass receives shape and meaning; it is only because the

---

[1]) A chapter from a dissertation for the degree of doctor of philosophy at Cornell University, Ithaca, N. Y.

[2]) In the discussion of Fichte's doctrine, I have been obliged, from lack of space, to confine myself to the works of the first period. Since these, however, are more closely connected with the Kantian philosophy than the later works, and since the particular problem which we have to investigate is more prominent in them, it has been possible to limit the study in this way.

References to the First and Second Editions of the Kritik der reinen Vernunft are indicated by the letters A and B respectively; other references to Kant's Works are to the edition of Rosenkranz and Schubert, which is indicated by the letter R. References to Fichte are to the Sämmtliche Werke (Berlin, 1845), indicated by the letters S. W. and to the Nachgelassene Werke (Bonn, 1834), indicated by the letters N. W.

scattered sensations have been worked upon by a formative activity that they have been united into significant wholes.[1]) In itself the matter is essentially formless. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann,[2]) nenne ich die Form der Erscheinung. . . . Das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können" kann „nicht selbst wiederum Empfindung sein."

And, on the other hand, if we look at the unifying activity of thought by itself, it seems to be mere form. For its content, it is wholly dependent upon something external. As soon as the manifold is given, the unifying activity can shape and mould it; but the manifold must be given. The formative principle has no power to create its own content; the form of knowledge is essentially empty. „Das Mannigfaltige" muss „für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein. . . . Die Kategorien . . . sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich garnichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet."[4])

And even when we consider this formative principle in its highest manifestation, the transcendental unity of apperception, the case is no better; here, too. the form is mere form. One might

---

[1]) It would take us too far afield if I should stop to justify my assumption that the pure forms of space and time are phases of the activity of the self. In spite of the fact that Kant refers them to sensibility, and that he attributes spontaneity to the understanding alone, it seems that the logic of his system requires him to say that the entire formal aspect of our experience is due to the spontaneity of consciousness, while only the material aspect is to be referred to receptivity. And perhaps it may be urged that by introducing the imagination, which is to mediate between sense and understanding, and by making the pure schema a transcendental determination of time, Kant implicitly corrects his explicit statements.

[2]) I have followed the reading of the Second Edition, „geordnet werden kann"; the First Edition has, „geordnet angeschaut wird".

[3]) A, 20; B, 34.

[4]) B, 145.

think indeed that in this pure self-consciousness we have, at least implicitly, that union of subject and object which must always constitute the ideal of knowledge; here, if nowhere else, it would seem, we may hope to find a form which can supply its own content, which needs no aid from any foreign principle. But Kant does not long permit us to cherish this hope. On this point his statements are very explicit: we may not say that in the pure Ego form and content, subject- and object-self are one; for in the pure Ego there is no content, no object-self, at all. The transcendental unity of apperception is mere form; in itself it has no content whatever. Das Ich ist einfach, „weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat."[1]) „Durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben . . . . werden."[2])

Thus we seem to have a complete opposition between the two factors of human knowing: its matter is essentially formless; its form, essentially empty. We must not forget, however, that we have discovered this opposition by considering the two elements abstractly. In the concrete process of thought, the content is not formless, nor is the form empty. As a matter of fact, we never have mere form or mere content; we always have a union of form and content. How clearly Kant himself sees this, is perhaps an open question.[3]) It is one, however, that we need not stop to

---

[1]) A, 381.

[2]) B, 135.

[3]) There are, no doubt, many passages in the Kritik which speak of the formal element of thought as if it existed in the mind ready-made, like a mould waiting to be filled. On the other hand, passages like the following seem to indicate that Kant sometimes rose above this crude conception: —

„Durch dieses Ich, oder Er, oder Es, . . . welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellet = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können." (A, 346; B, 404.)

„Das Mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception." (B, 143.)

„Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden." (A, 51; B, 75, f.)

Perhaps we shall come nearest to the truth if we say that Kant held both views without clearly differentiating them; that he never quite outgrew his

consider; for even if we maintain that Kant regarded his separation of form and matter as a methodological device, we must still admit that his doctrine of the nature of thought is far from satisfactory. Kant may not mean to say that the two elements of our knowledge exist apart; but there can be little doubt that he represents their union in thinking as more or less artificial. The two elements are always found together, but they are not shown to belong together; they imply, but at the same time repel, each other: they do not constitute an organic unity. As Professor Creighton says, „Each object of knowledge is taken as really composed of a contribution from sense and a contribution from understanding. These elements really enter into it, and can be analyzed out of it . . . . . The synthetic character of thought . . . . . is conceived . . . . . as analogous to a process of mechanical fabrication, or chemical combination.“[1])

This defect in human knowing, as Kant conceives it, comes out most clearly when we consider the contrast between our cognition and that ideal of knowledge which Kant holds before us in the conception of intellektuelle Anschauung. The whole question of the nature of intellektuelle Anschauung and of its relation to the other features of Kant's system is one of much interest. Thiele's careful study[2]) has made it evident that the conception, as it appears in the Kritik, has more than one form. According to his interpretation there are three main stages in the development of the doctrine. On this point I am inclined to disagree with him: the conception, it seems to me, has only two distinct phases; and it has these two because at different times Kant approaches the problem from two different points of view. In human cognition, form and matter seem to stand apart; but in the ideal of knowledge they must constitute a perfect unity. Now in one phase of the doctrine of intellektuelle Anschauung, Kant starts with his concept of matter, and seeks to pass from it to the thought of this organic unity, while in the other phase he attempts to reach the ideal by starting with the concept of form. In the one case, he tries to give us a matter which contains its own prin-

---

earlier and cruder conception of form and matter as actually existing apart, but that on the other hand he sometimes had glimpses of the truer conception.

[1]) The Nature of Intellectual Synthesis (Philosophical Review, Vol. V, p. 145).

[2]) Kants intellektuelle Anschauung, 1876.

ciple of form; in the other, a form which supplies itself with content.

The first attempt gives us the doctrine in its cruder aspect. Intellektuelle Anschauung is the faculty of immediately apprehending things in themselves. Our cognition is defective because it deals with mere phenomena; the objects of intuitive understanding are noumena. „Wenn uns die Sinne etwas blos vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i. es muss eine Erkenntnis möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind."[1])

This conception, as we have already stated, seems to have been formed on the analogy of the material aspect of our cognition. Intellektuelle Anschauung is here represented as pure receptivity; it differs from our knowledge simply in the fact that the content is given as it is in itself, and is not altered in the process of being received and unified. The matter given in experience is warped by being subjected to the unifying activity which works through the pure forms of intuition (Anschauung) and conception. As given, it is a shapeless mass, which receives form through the activity of a new principle; but this principle is regarded by Kant, not as dwelling in the matter itself, but as working upon it from without. In intellektuelle Anschauung, on the contrary, the form is immanent. No discursive faculty of understanding imposes upon the manifold content a unity that is foreign to its nature.[2]) The matter of intellektuelle Anschauung contains its own principle of unity; the content and form are one.

This conception, however, is far from being satisfactory; although, from one point of view, intellektuelle Anschauung seems to have its form within itself, and in so far to be an organic unity, yet, from another, we see that the unity is by no means perfect. For, so long as we have the faculty of apprehension set over against that which it apprehends, there must be at least a partial opposition of form and matter. The given content may bring its

---

[1]) A, 249.

[2]) „Ein Verstand, vor den es [das Noumenon] gehörte . . . ., nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen." (A, 256; B, 311, f.)

form with it; but in the process of being apprehended, it must receive a new form.

In the second and higher phase of the doctrine of intellektuelle Anschauung, this difficulty does not exist. Here, Kant starts with the formal principle of knowledge, and asks himself what modification it must undergo in order to correspond to our notion of the ideal cognition. The great defect of the pure Ego is its emptiness; the I think is indeed the highest form, but it is form devoid of content. And because of its emptiness, it cannot in itself give us any cognition whatever. „In der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception“ bin ich „mir meiner selbst . . . . . bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen.“ Nun ist „zur Erkenntnis unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich.“[1])

Thus, it is the emptiness of the I think which prevents it from meeting the requirements of our ideal. It is because it has no content of its own, because it is dependent upon something else for the matter upon which it is to work, that it is defective as a principle of knowledge. If then we are to conceive of intellektuelle Anschauung as free from the limitations of the pure Ego of apperception, we must think of it as a self-consciousness which is not empty, but which finds within itself the material upon which it is to work. And this is the conception to which Kant comes. In the higher form of the doctrine, intellektuelle Anschauung is described as a pure self-consciousness which is its own object, a self-consciousness in which the act of unifying the manifold is at the same time the process whereby this manifold first comes into being. „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein.“[2]) „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen.“[3])

In this thought of the pure self-consciousness which is one with

---

[1]) B, 157. [2]) B, 68. [3]) B, 135.

its object because it has itself for object, we have Kant's highest conception of the ideal of knowledge. Here at last, we find the perfect union of form and content; here at last, the dualism which is so manifest in human cognition gives place to a higher unity.

Now so long as we look at this conception in itself, it seems satisfactory; but as soon as we consider the relation between this ideal and our own cognition we discover some difficulties. For Kant's intellektuelle Anschauung is at best but a problematic concept, and therefore one to which we can never assert that there is any reality corresponding. Moreover, our notion of this perfect cognition is so vague and indefinite that strictly speaking we have no right to call it a concept at all. „Wir konnten . . . . . nicht beweisen, dass noch eine andere Art der Anschauung [als die sinnliche] möglich sei, und obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahieren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine blosse Form eines Begriffes sei und ob bei dieser Abtrennung überall ein Objekt übrig bleibe?"[1]) Man kann „nicht annehmen", dass Noumena „gegeben werden können, ... ohne dass man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind . . . . Wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene [Sphäre der Erscheinungen], aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben" werden können.[2])

But the case is even more serious than this. Not only is it true that our ideal of knowledge is, and must be, vague and that we have no warrant for saying that it has any real existence; but it is also true that the ideal is for us utterly unattainable — nay, more, that it is a goal to which human knowing cannot even approximate. The limits of our cognition are fixed once for all. Whatever progress the future may bring must always be a progress within these limits, never a transcending of them. We know only the phenomenon; we can never come face to face with the thing in itself. Progress in knowledge can consist only in learning more and more about phenomena; it can never bring us one whit nearer to the reality behind them.

---

1) A, 252, f.

2) A, 254, f.; B, 309, f.

That Kant draws this sharp line of demarcation between knowing and its ideal. is evident. I think. as soon as one considers the general spirit of the Kritik. The declaration that metaphysics is impossible, the assertion that our knowledge must be limited to phenomena, the insistence that our intuition must be sensuous and that the transcendental Ego cannot have the slightest content, indicate a belief that the difference between our cognition and intellektuelle Anschauung is one, not of degree, but of kind. There are only a few passages in the Kritik which seem to justify any modification of this interpretation; and they are the passages in which Kant speaks of the possible common root of sensibility and understanding. „Wir . . . fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist."[1]) „Dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt . . ., als Noumenon betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein."[2])

From these passages it seems that Kant recognised the possibility that the formal and material aspects of thought might have the same origin. Still, his emphatic repudiation of the principles of the Wissenschaftslehre[3]) shows that his recognition of the possibility did not affect his general position. So much at least he would certainly say: that for us the dualism of form and content is ultimate;[4]) that our ideal of a unity in which it is surmounted is only a problematic concept; and that so far as we can ever know, our cognition is wholly different in kind from this ideal unity.

It seems necessary to lay some emphasis upon this point because it is often overlooked.[5]) Reading Kant, as we do, in the

[1]) A, 835; B, 863. cf. A. 15: B, 29.

[2]) A, 358. [3]) R., XI, 153, ff.

[4]) That is, in this life. In one passage, Kant speaks of the possibility that death may be „das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen". (A, 778; B, 806, f.)

[5]) E.g., by Thiele. His position is not stated with so much clearness as is to be wished; but apparently he tries to show that our own self-consciousness as Kant conceived it, not merely suggests the ideal, but is itself a partial realisation of the ideal. Intellektuelle Anschauung, in its highest form, is according to Thiele „absolutes Wissen, absolute Identität von Wissen und Sein". Now „unser menschliches Selbstbewusstsein ist ein unendlich matter Abglanz jenes absoluten Wissens." Apparently, however, the difference between the two is not in kind, but merely in degree. „In dem Denkakte ‚Ich' fallen Subjekt und Objekt zusammen, hier ist das Wissende das Gewusste, hier ist Identität von Wissen und Sein" (Kants intellektuelle Anschauung, 95).

light of those who came after him, we are prone to attribute to him doctrines which should really be credited to his successors. In one sense, of course, it is true that the conception of knowledge as an ever-deepening unity of subject and object owes its being to Kant; but it is true, chiefly in the sense that by drawing a sharp line of distinction between subject and object, Kant set others to thinking how the opposition might be overcome. The thought that subject and object must be a unity, that the apparent dualism in our knowing cannot be ultimate, is to be credited, not to Kant, but to Fichte; and I cannot see what is to be gained by attributing to Kant a doctrine which he explicitly rejected, and which is at variance with the general spirit of his philosophy.

It is often said, however, that the dualism which is so manifest in the earlier Kritik is overcome to a considerable extent in the Kritik der praktischen Vernunft and the Kritik der Urteilskraft. In one respect this is perhaps true; but in general, I think that the amount and value of the correction which Kant is supposed to have made in these later writings have been overestimated.

In the sphere of knowledge, as we have seen, there is no possibility of the slightest approximation toward the ideal; the difference between human cognition and intellektuelle Anschauung is absolute. In the moral realm, however, the case seems to be somewhat better. Apparently Kant believes that we may gradually approach the ideal of morality; the task is indeed infinite, yet there is a possibility of progress. „Die völlige Angemessenheit des Willens . . . . . zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. . . . . . Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. Der Unendliche . . . . . sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze.“ [1])

At first thought, this may seem to be a decided advance upon the doctrine of the Kritik der reinen Vernunft. As soon, however, as we examine the matter closely, we see that the gain

[1]) R., VIII, 261, ff.

is more apparent than real; for the advantage has been secured by lowering the concept of the ideal. In the earlier Kritik, the ideal is described as an organic unity of content and form; but in the Kritik der praktischen Vernunft it seems to be conceived as mere form.

The dualism which appears in the sphere of knowledge as the opposition of sense and understanding meets us in the moral realm as the opposition of desire and the moral law. According to Kant, the moral law is purely formal; its whole content must be sought in natural desire: and the relation between it and this desire is represented as complete opposition. Natural impulse has its source in the world of sense. It is utterly disparate from that pure self-consciousness which forms the basis of all morality. „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist.“[1] „Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein.“[2]

Now if the two elements of our moral experience are essentially opposed, the only morality possible for us would consist in the subjugation of one of them by the other. And this is precisely the conception which Kant seems to have of the nature of morality. The development of the moral life is regarded as the gradual annihilation of our natural impulses. Desire is not to be taken up into the moral law and purified until it is worthy to be the content of the moral life; it is to be crushed out. The ideal of morality is to be found, not in the organic unity of content and form, but in the complete subjection of content to form. „Das Wesentliche alles sittlichen Wertes der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei,[3] das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde . . . . . , so wird die Handlung . . . . . nicht Moralität enthalten . . . . . Das moralische Gesetz“ thut „allen unsern Neigungen Eintrag.“[4] „Nur das, was bloss als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner

[1] R., VIII, 20. [2] R., VIII, 185.

[3] The italics are mine. [4] R., VIII, 195, ff.

Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, mithin das blosse Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung . . . . sein."[1])

It may be urged, however, that in identifying the formal law with the ideal of the moral life, we are misrepresenting Kant. Holiness, Kant tells us, is indeed the highest good, but it is not the complete good. The summum bonum in its truest sense is „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit . . . . . ausgeteilt".[2]) It may be, then, that Kant conceives of the moral ideal not as mere form, but as a unity of form and content. Whether this be the case, however, we need not stop to decide; for here, too, we find a lower conception of the ideal than that which appears in the Kritik der reinen Vernunft. It is true that in the complete good we have a union of form and matter; but this is by no means an organic unity. Virtue and happiness are not one in essence; they are held together by an external force. In themselves they are utterly opposed; in order to make their union intelligible, we must postulate the existence of a Divine Being. „Man muss bedauern, dass die Scharfsinnigkeit dieser Männer [der Epikuräer und der Stoiker] . . . . . unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln . . . . . Glückseligkeit und Sittlichkeit" sind „zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts . . . . , und ihre Verbindung" kann also „nicht analytisch erkannt werden," sondern ist „eine Synthesis der Begriffe."[3]) „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so ferne eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat."[4])

Thus, whichever view we take of Kant's moral ideal, we see that it is far from being that organic unity of form and content which we have in the ideal of intellektuelle Anschauung. It seems, then, that we are justified in saying that with regard to the relation between human experience and its ideal, the second Kritik makes no real advance upon the first. The ideal of morality is less inaccessible than the ideal of knowledge, because it is lower.

---

1) R., VIII, 20. 2) R., VIII, 247.

3) R., VIII, 248, ff. We have here another illustration of that mechanical conception of synthesis to which Professor Creighton calls attention in the article from which we have quoted.

4) R., VIII, 265.

But we are as far as ever from the conception of human experience as being implicitly that unity of form and matter which we must always regard as the ideal.

Nor can I see that the case is any better when we come to the Kritik der Urteilskraft. It is often said, to be sure, that in this work Kant finally overcomes the dualism of his system; that in the aesthetic judgment we have that harmony of subject and object for which we have so long been searching, and that the concept of design bridges the gulf between the phenomenal and noumenal worlds. It does not seem to me, however, that Kant really solves the problem in either of these cases,[1]) though he perhaps indicates the direction in which the solution is to be sought. At first, indeed, it may seem that in the immediate apprehension of the beautiful, we have that harmony of subject and object for which the theoretical consciousness seeks in vain. But when we recall Kant's comparison of aesthetic and rational Ideas, we see that this can hardly have been his meaning. „Ideen . . . sind, nach einem gewissen (subjektiven oder objektiven) Prinzip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, so ferne sie doch nie eine Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder nach einem bloss subjektiven Prinzip der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen unter einander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen und heissen alsdann ästhetische, oder nach einem objektiven Prinzip auf einen Begriff bezogen und können doch nie eine Erkenntnis des Gegenstandes abgeben und heissen Vernunftideen. . . . Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.“ [2])

The natural inference from this passage seems to be that the ideal of knowledge is no more fully realised in the aesthetic than in the rational Idea. Just as the latter needs intuition, in order that it may become valid knowledge, so the former needs conception.

---

[1]) It may be interesting to notice that in one of his later treatises Fichte declares that the Kritik der Urteilskraft, which professes to mediate between the sensible and intelligible worlds, does not fulfill its promise. (N. W., II, 103, f.)

[2]) R., IV, 218, f.

There is a defect even in our apprehension of the beautiful; the adequate concept (formal element) is lacking. And even if one were willing to grant that in his doctrine of the beautiful, Kant comes somewhat nearer to the perfect harmony of subject and object, still one cannot help feeling that the difference between aesthetic contemplation, as Kant conceives it, and his ideal of intellektuelle Anschauung is a difference in kind.

And when we turn to the teleological faculty of judgment, there seems to be still less reason for maintaining that the dualism of the earlier works is overcome. For Kant frequently reminds us of the difference between our cognition, with its inevitable dualism, and the ideal of an intuitive understanding, in whose act of thought the existence of the object is given.[1]) And he tells us more than once that the concept of design, which is supposed to mediate between the sensible and the intelligible world, has merely subjective validity. All that it does is to make it possible for us to think the unity of nature and freedom. „Der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Produkten" wird „ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft eben so notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre."[2])

It seems clear, then, that Kant's conception of experience had not changed when he wrote the Kritik der Urteilskraft. The opposition which the first Kritik finds between the two aspects of human experience and which reappears in the ethical treatises meets us for the third time in the Kritik der Urteilskraft. In themselves, form and matter may not be opposed; but Kant is very sure that as aspects of our experience they stand apart, that alike in our simplest perception and in our most complicated processes of reasoning, in our aesthetic consciousness and in our moral experi-

[1]) „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche." (R., IV, 292.)

[2]) R., IV, 295.

ence, the dualism of content and form persists. We have indeed a vague notion of a kind of consciousness in which this dualism is surmounted: but we do not know that any such cognition really exists; and, on the other hand, we may be very sure that if it does exist, it is wholly unlike our own consciousness.

Now the great difference between Kant and Fichte is that the latter seeks to rise above this opposition of content and form, that he insists unfalteringly that even for us it is not ultimate. Knowledge, our knowledge, is a unity. It appears indeed as duality: but its task is just to rise above this dualism; to conquer this phenomenality; to know itself, not in its appearance, but in its truth.

That human thought is essentially a unity, is the fundamental presupposition of the Wissenschaftslehre. In fact, Fichte maintains that it is the fundamental presupposition of all philosophy. In assuming that philosophy is possible, we are virtually assuming that human knowing is a system; but this means that all its various forms are expressions of one underlying principle, that the nature of thought — in all its phases — is one. This is the supposition upon which all philosophy proceeds; this must be true, it philosophy is to exist at all. „Es ist leicht zu bemerken, dass bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt . . ., immer vorausgesetzt werde, dass im menschlichen Wissen wirklich ein System sei. Soll ein solches System darin sein, so lässt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der Wissenschaftslehre, erweisen, dass es einen solchen absolut-ersten Grundsatz geben müsse.“[1])

But although Fichte insists that thought is essentially unitary, he does not deny that it seems to itself dualistic, nay, more, that it must seem to itself so. „Die Ichheit besteht in der absoluten Identität des subjektiven und des objektiven (absoluter Vereinigung des Seins mit dem Bewusstsein und des Bewusstseins mit dem Sein), wird gesagt. Nicht das subjektive, noch das objektive, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich . . . . . Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben jene Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem vornehmen, die in diesem Begriffe nicht vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich.“[2])

1) S. W., I, 52. 2) S. W., IV, 42.

We see, then, that Fichte, as well as Kant, admits the dualism of form and matter in our cognition. He makes no attempt to deny that on the plane of ordinary consciousness these two aspects of knowing are sharply opposed. He differs from Kant merely in his insistence that we can rise above this plane, to a point from which we can see that the opposition is not the highest truth. „Das a priori und das a posteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet."[1])

If, now, this opposition between the two aspects of experience is not fundamental, if human knowing is at bottom a unity of content and form, then the difference between it and its ideal is one, not of kind, but simply of degree. For Kant, as we have seen, our cognition is utterly unlike that ideal unity of form and matter to which he gives the name of intellektuelle Anschauung. For Fichte, on the contrary, the essence of the two is the same. All knowing is a union of form and matter, subject and object. This union may have various degrees of completeness; the duality is never quite overcome in actual or individual modes of knowing. The essence of thought, however, consists, not in its particularity, but in its absoluteness. The more perfectly the duality has been overcome, the more has the true nature of knowing been manifested. For its true nature is not the actual, but the ideal. Our consciousness can be understood only when it is considered in its relation to absolute knowing.

This insistence that the nature of thought can be understood only when it is interpreted in the light of its ideal, illustrates a difference in method between Kant and Fichte. Kant starts with human experience and finds in it certain oppositions, which may all be regarded as different phases of the fundamental opposition between content and form. Since he sees no way of rising above these, he accepts them as ultimate. But if we hold that thought is essentially dualistic, then we can never hope to bridge the gulf between it and that ideal unity in which all oppositions are harmonised. Thus for Kant the relation between experience and its ideal is conceived negatively; the ideal is the negation of the real.

Now Fichte sees as plainly as Kant the dualistic aspect of our experience: but he does not succumb to it so readily. For

---

[1]) S. W., I, 447.

him, a purely negative relation is unthinkable. The ideal cannot be the mere negation of the real. And if it be true that by starting with experience we can never show the relation between it and its ideal, then we must not start with experience.[1] If we cannot explain the ideal by means of the real, we must try to explain the real from the ideal.

It should be noted, however, that even Fichte regards the ideal of experience as unattainable. The perfect unity of form and content is the goal of an infinite progress: thought may gradually approach it but can never reach it. Die „höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre . . . . . finden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann."[2] „Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird."[3]

We see, then, that Fichte agrees with Kant in regarding the ideal as unattainable, but that he differs from Kant in holding that the relation between it and our actual experience is a positive one. And in saying that the relation is positive, we do not mean simply that consciousness may gradually approximate to its ideal; we mean also that in a sense it already is the ideal. The Idea of the Ego is not transcendent, but immanent — not so much a goal outside thought, which attracts it, as a moving principle within, which impels it forward. „Das Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heisst, es setzt sich unendlich."[4] „Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten."[5]

The unity of consciousness, then, is not something external to consciousness; it is the internal principle at work in consciousness. The progress of knowledge is not approximation toward an external unity, but the making explicit of a unity which is already implicit. This is brought out most clearly in the oft-quoted passage from the Zweite Einleitung: „Im Ich, als intellektueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst

[1] „Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig ausser aller Erfahrung." (S. W. I, 425.)

[2] S. W., I, 101.

[3] S. W., I, 416, note.

[4] S. W., I, 214.

[5] S. W., I, 270.

zum Gehalte desselben wird.[1]) . . . . . Das Ich, als Idee, ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts als vernünftig ist; also auch aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: teils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat. Die Welt bleibt in dieser Idee, als Welt überhaupt, als Substrat mit diesen bestimmten mechanischen und organischen Gesetzen; aber diese Gesetze sind durchaus geeignet, den Endzweck der Vernunft darzustellen. Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, dass das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Darin aber sind beide entgegengesetzt, dass in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird . . . Das erstere ist . . . ursprüngliche Anschauung . . .: das letztere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich sein, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern."[2])

In this passage we have the most complete expression which Fichte gives us, of his conception of thought as a self-developing form. The Ego as intellektuelle Anschauung[3]) is form whose

---

[1]) The italics are mine.

[2]) S. W., I, 515, f.

[3]) It is hardly necessary to point out that Fichte uses the term intellektuelle Anschauung in a different sense from that in which Kant employed it. With Fichte the phrase seems to have two significations, which are, however, closely connected. Sometimes, as in the passage just quoted, intellektuelle Anschauung seems to be thought of as the form which has not yet unfolded its content, as the still undifferentiated unity which is the basis of experience. At other times, however, Fichte speaks of it as the act of philosophical reflection through which we discover this underlying unity. In an interesting passage in the Zweite Einleitung (S. W., I, 471, ff.), Fichte himself tells us that intellektuelle Anschauung has a different meaning in his system from that which it has in Kant's. „Die intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr [der Wissenschaftslehre] ein Unding." As Thiele remarks, however (op. cit., 173, ff.), Fichte does not seem to recognise the higher form of Kant's doctrine.

content has not yet become explicit. Hence Fichte speaks of it as mere form. But it is evident that the content which it gains in the process of development does not come to it from without. As Fichte himself says, „the form of egohood — the activity returning upon itself“ — becomes its own content. In short, we have here the germs of Hegel's conception of the Idea which gradually realises itself, the universal which developes by becoming more and more concrete.

In this doctrine, human experience seems to occupy a middle position between the form which has as yet no explicit content and the fully developed form in which the content has been perfectly explicated. Now experience seems dualistic; in the process of development, the content is set over against the form, from which it has proceeded and with which it is really identical. This temporary opposition is essential if the higher unity is ever to be made manifest.[1]) In order that the apparently empty identity may show itself as identity in difference, the difference must be emphasised. Thus, human consciousness, in spite of its seeming dualism, is a necessary stage in the realisation of the ideal unity of form and content. It appears wholly unlike its ideal; but on examination the difference, which seems at first to be one of kind, resolves itself into a mere difference in degree of development.

There is one other point which must be considered in our study of Fichte's conception of the relation between thought and its ideal. We saw that in the Kritik der praktischen Vernunft Kant seems to admit the possibility that we may approximate to the ideal of morality, but that he makes this advance by conceiving of the ideal either as empty form or as an artificial union of form and content. The question naturally suggests itself, whether Fichte's gain also may not be merely apparent; and this question must now be considered.

We may say at once, I think, that Fichte does not conceive of the ideal as an artificial unity of form and matter. In the works

---

Certainly Kant's intellektuelle Anschauung, regarded as a self-consciousness in whose very act of unity the manifold content is given, is not an Unding for Fichte. Its parallel in the Wissenschaftslehre, however, is not the Ego as intellektuelle Anschauung, but the Ego as Idea. Thiele does not seem to recognise the fact that in the Idea of the Ego we have Kant's intellektuelle Anschauung in its highest form.

[1]) „Keine Synthesis ist möglich ohne eine vorhergegangene Antithesis.“ (S. W., I, 114.)

of the first period, to which our study is confined, it would be impossible for him to think of the summum bonum as that mechanical union of happiness and virtue which Kant describes — for the simple reason that he conceives of God, not as a transcendent being, but as the immanent principle in all conscious life. The question which remains for us, then, is whether he thinks of his ideal as mere form and thus regards the progress of experience as the gradual annihilation of content.

Some critics seem disposed to answer this query in the affirmative. Professor Andrew Seth, e. g., in Hegelianism and Personality, evidently interprets Fichte as teaching that the Idea, which gradually develops itself in the world of consciousness, is purely formal, and that if it could ever be perfectly realised we should have form utterly devoid of content. The ground upon which this interpretation is based, seems to be the statement, which Fichte often makes, that if the goal of the infinite progress were ever realised, individuality would have disappeared. This statement Professor Seth evidently interprets as meaning that the end of the process would be a relapse into the unconscious, into that which is lower than our own conscious experience. Fichte's theory, he says, „even as a metaphysic of ethics is insufficient. Morality becomes illusory, if it is represented as the pursuit of a goal whose winning would be suicidal to morality itself, and to all conscious life . . . . . We may well . . . . . withdraw our eyes from the goal if we are not to lose heart for the race. Fichte's account, in short, leaves no permanent reality in the universe whatever. The world is hung, as it were, between two vacuities — between the pure or Absolute Ego on the one hand, which is completely empty apart from the finite individuals whom it constitutes, and the ‚Idea of the Ego' on the other, which is admittedly unattainable, and, if attainable, would be a total blank, the collapse of all conscious life."[1])

It can not be denied that in some of Fichte's treatises, and particularly in the Sittenlehre of 1798, there are passages which suggest this interpretation. It seems to me, however, that Professor Seth fails to take account of other statements which indicate that, sometimes at least, Fichte rises to a higher conception of the ideal.

In the Grundlage, the dualism of form and content is represented at first as an opposition between Ego and Non-Ego; but this

---

[1]) Hegelianism and Personality, 2nd ed., 58, f.

soon develops into an opposition between the Ego as infinite and the Ego as finite. Now if we believe that finite and infinite are essentially opposed, then the unity which we regard as the ideal of thought must be conceived as purely formal; but if we maintain that the opposition is not irreconcilable, our ideal becomes an organic unity of content and form. In the one case, the goal of the endless progress is represented as the annihilation of content, the complete absorption of the finite into the infinite; in the other, as the perfect interpenetration of form and content, as the finite which has developed into the infinite, as the infinite which is fully realised in the finite.

There are some indications in the Grundlage of a tendency to adopt the first alternative — to emphasise the opposition of finite and infinite and thus to suggest that the unattainable ideal of experience would be mere empty form. „Ich und Nicht-Ich sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Accidenzen) im Ich, als teilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist."[1]) And again: „Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigene absolute Thätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit und die Endlichkeit, sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich. Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geschlichtet; das unendliche begrenzt das endliche. Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muss die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muss, als Eins, und als Alles, allein übrig bleiben."[2])

These passages give the best expression which I have found in the Grundlage of the tendency to oppose the finite and the infinite aspect of the Ego. On the other hand, we have several emphatic statements in favor of the higher conception of the ideal. „Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in einem und ebendemselben synthetischen Gliede vereinigt. — Ginge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es

[1]) S. W., I, 119.

[2]) S. W., I, 144.

diese seine Thätigkeit nicht selbst begrenzen . . . . . Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich."[1]) „Ohne jene Beziehung [auf ein Objekt] . . . . wäre kein Objekt für das Ich, sondern dasselbe wäre Alles in Allem und gerade darum . . . . . Nichts."[2]) „Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges; das Ich ist Alles und ist Nichts, weil es für sich nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann".[3])

Additional support for this second interpretation of Fichte's ideal is found in the Recension des Aenesidemus. „Das Ich in der intellektuellen Anschauung ist . . . schlechthin selbständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstsein . . . . , als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles und existiert insofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. . . . . Jene Vereinigung, Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel [unseres] Strebens."[4])

This passage furnishes a strong argument for the theory that Fichte's ideal is not empty form. The ideal is spoken of as the union of the two aspects of the Ego; and the words in which this union is described, remind us forcibly of Kant's description of intellektuelle Anschauung as a cognition in which, by the very act of self-consciousness, all the manifold is given. But the completest expression of this conception which Fichte gives us is found in the passage which we have already quoted from the Zweite Einleitung.[5]) Here we are explicitly told that the form becomes its own content and that in the Idea of the Ego „die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird".

On the other hand, the weight of evidence in the Sittenlehre seems to me to be in favor of Professor Seth's interpretation.[6]) Here,

---

1) S. W., I, 214. 2) S. W., I, 261.

3) S. W., I, 264. 4) S. W., I, 22, f.

5) S. W., I, 515, f.

6) Fichte's admiration for the Kritik der praktischen Vernunft is well known, and it may explain in part the tendency toward rigorism which appears in the Sittenlehre.

as in the Kritik der praktischen Vernunft, the dualism of experience takes the form of an opposition between desire and the moral law. The natural impulse is directed toward enjoyment; the higher impulse, toward the self-determining activity of reason. „Inwiefern der Mensch auf blossen Genuss ausgeht, ist er abhängig von . . . . . dem Vorhandensein der Objekte eines Triebes; ist sonach sich selbst nicht genug . . . . . Aber inwiefern der Mensch nur überhaupt reflektiert und dadurch Subjekt des Bewusstseins wird . . . . , wird er Ich. und es äussert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich schlechthin durch sich selbst, als Subjekt des Bewusstseins . . . . , zu bestimmen.“[1])

What now is the relation between these two impulses? Are they to be regarded as mutually exclusive. or does their apparent opposition rest upon an underlying unity? Sometimes Fichte seems to hold that the opposition is fundamental. But if it is, then the harmony which is demanded by the moral law can be reached only by the annihilation of the lower impulse. The impulse toward self-activity is to reign supreme; natural desire must be thwarted, negated, blotted out. „Diese allein [die reine absolute Thätigkeit] ist das eigentliche wahre Ich; ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er *ist* nicht das Ich. Jene Thätigkeit ist das Ich.“[2]) Der reine Trieb „geht gar nicht auf einen Genuss, *von welcher Art er auch sein möge*,[3]) vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses . . . . . Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.“[4])

But in another passage, Fichte tells us that the two impulses are not essentially opposed. „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist, vom transscendentalen Gesichtspunkte aus, ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich, ich bin Subjekt-

---

[1]) S. W., IV, 130.

[2]) S. W., IV, 140. It should be noticed that the statements which seem to commit Fichte to the theory that the ideal is merely formal do not imply that it is essentially unlike consciousness. Here, e.g., Fichte insists that the formal aspect of consciousness is its true nature.

[3]) The italics are mine. Cf. the equally strong statement from Kant (R., VIII, 195), quoted above.

[4]) S. W., IV, 142.

Objekt und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Sein. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes Objekt, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe . . . Erblicke ich mich, als Subjekt, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe . . . Aber beide konstituieren nur ein und ebendasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewusstseins vereinigt werden. Es wird sich zeigen, dass in dieser Vereinigung von dem höheren die Reinheit . . . der Thätigkeit, von dem niederen der Genuss als Zweck aufgegeben werden müsse; so dass als Resultat der Vereinigung sich finde objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher . . . Zweck . . . Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloss Metaphysik der Sitten, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine Sittenlehre, welche reell sein muss."[1])

On the whole, this passage seems to argue against the Kantian conception of morality. It is not perfectly certain, however, that the „absolute Unabhängigkeit", which Fichte identifies with the ideal, is anything more than empty form. It is possible also that by his distinction between „Metaphysik der Sitten" and „Sittenlehre" Fichte means that the latter deals with our actual moral experience and the former with the nature of the moral ideal.

There is a similar uncertainty in regard to another passage,[2]) which is too long to be quoted in full. At first thought, Fichte tells us, it seems as if the higher and lower impulses were utterly opposed, and thus the causality of the higher were merely restrictive and negative. But freedom must be a positive force. Now it can be this, only if it is „Grund einer wirklichen Handlung." The two impulses, then, are united in the moral act, just as they are in the „Urtrieb". So far, the theory seems consistent; but Fichte now goes on as follows: „Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit . . . Nun kann . . . das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich sein soll; also liegt der Endzweck des Vernunftwesens notwendig in der Unendlichkeit."[3])

It is hard to say what is Fichte's precise meaning in these

1) S. W., IV, 130, f.
2) S. W., IV, 147, ff.
3) S. W., IV, 149.

passages; but it must be admitted, I think, that they furnish some ground for Professor Seth's criticism. As we have seen, however, Fichte frequently rises to a higher point of view; and it is because it fails to take account of this fact that the criticism must be regarded as inadequate. We cannot deny that Fichte occasionally loses his grasp of the higher conception, but we must admit that at other times his hold upon the truth seems to be firm.

It must be remembered, however, that Fichte always maintains that if the goal were ever reached, individuality would have disappeared. And unless I am greatly mistaken, this statement is the real ground of Professor Seth's objection to the theory. Apparently Professor Seth holds that the disappearance of individuality means a relapse into the unconscious. But this, it seems to me, is merely an assumption; there is no good reason for identifying the two notions. When Fichte says that in the Idea of the Ego, individuality — and hence consciousness, in his sense of the word — will have vanished, he does not mean to assert that the Idea is to be conceived on the analogy of the unconscious. To think of it thus would be to make it mere dead being, whereas Fichte always declares that the fundamental principle of his philosophy is life and activity.[1]) Evidently his meaning is that in so far as it differs from consciousness it is not lower, but higher. Our consciousness is steadily working toward the point at which the dualism of subject and object shall be surmounted. If this point were ever reached, we should see beyond the dualism, should apprehend subject and object in their true relations. Now Fichte gives the name of „consciousness" to the stage in which we do **not** see beyond the opposition; hence he says that in the completed ideal, consciousness will have disappeared. But this hardly justifies us in maintaining that the goal of the process is „a total blank".

We may now sum up briefly the results of our study. We have seen that Kant's conception of the ideal of experience is differ-

---

[1]) In his Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, Fichte explains what he means by saying that his ultimate principle (God) is not conscious: „Nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewusstsein Gottes geleugnet. Der Materie nach — dass ich mich bemühe, das unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — . . . . . ist die Gottheit lauter Bewusstsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen, und zu beschreiben, wie es von sich selbst und andern wisse, ist schlechthin unmöglich." (S. W, V, 266.)

ent at different times. When he is dealing with the moral aspect of consciousness, he fails to reach his highest conception. The moral ideal is for him either pure form (the moral law) or a mechanical synthesis of form and content (the complete good). And in the Kritik der reinen Vernunft, the doctrine of the ideal has two forms, one of which is very far from being satisfactory. In this lower phase of the doctrine, intellektuelle Anschauung is described as the faculty of immediately apprehending things in themselves: here we have a more complete synthesis of form and matter than that which exists in our own experience; but the union is still somewhat artificial. In the higher phase of the doctrine, we have the perfect unity of form and content, the pure self-consciousness which is its own object.

In Fichte's philosophy too, we find that the ideal is not always conceived in the same way. To be sure, there does not seem to be any tendency to think of it as an artificial union of form and matter; but there is evidence of a disposition to regard it as empty form. There are slight traces of this tendency in the Grundlage, but it is more manifest in the Sittenlehre. On the other hand, we find that Fichte often regards the ideal as an organic unity of form and content. It is true that he constantly asserts that in the Idea of the Ego all individuality has disappeared; but this should not be interpreted as meaning that the goal of the infinite progress is a relapse into blank identity.

At his best, then, Fichte has the same conception of the ideal which we have found in the higher form of Kant's intellektuelle Anschauung. The difference between the two thinkers is that Kant holds that the relation between this ideal and experience is negative, while Fichte regards it as positive. Kant insists that experience is essentially dualistic, and hence different in kind from intellektuelle Anschauung; Fichte maintains that experience is essentially a unity, and that it differs from its ideal, not in kind, but in degree.

Conjecturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft.

Von Dr. Emil Wille in Berlin.

Es ist unleugbar, dass Kants Hauptwerk noch immer eine grosse Anzahl verdorbener Stellen enthält. Ich werde hier versuchen, einige derselben zu verbessern.

1. S. 313 der 2. Ausg. „Die theoretische Astronomie —" Theoretisch heisst bei Kant, wie bei jedem, erkennend, und nicht bloss beobachtend, während contemplativ sehr wohl dies heissen kann. Contemplation ist, ähnlich der Reflexion, in der Krit. d. ästhet. Urteilskr. das Spiel der Anschauungskräfte, welches der Subsumption unter Begriffe vorhergeht. Daher muss die erstgenannte Astronomie die contemplative, und die andere die theoretische sein. Beide Adjektive haben also ihren Platz zu tauschen. Es steckt hier aber noch ein Fehler. Denn diese andere Astronomie wird nicht nach Copernicus oder Newton erklärt, sondern erklärt den bestirnten Himmel nach ihnen. Ich möchte deshalb so lesen: Die theoretische dagegen, welche ihn —.

2. S. 323. „Da aber die sinnliche Anschauung —" Die sinnliche Anschauung, welche als subjektive Bedingung aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, ist natürlich die reine, d. h. die Raum- und Zeitvorstellung. Von der nun kann der Philosoph nicht sagen, dass ihre Form ursprünglich, sondern nur, dass sie die ursprüngliche Form aller Wahrnehmung sei. Folglich muss es lauten: welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt und deren ursprüngliche Form ist.

3. S. 411. „nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird". Nein, wodurch es (das Wesen) als Objekt zum Denken gegeben wird.

4. S. 445. Anm. „Das absolute Ganze der Reihe —" Nicht ausser ihr, sondern ausser ihm. Es folgt ja auch: in Ansehung deren es —

5. S. 452. „In der Experimentalphilosophie —" In der Experimentalphysik kann wohl ein Zweifel als Anlass des Aufschubs nützlich sein.

6. S. 502. „So ist der Empirismus —" Die transscendental-idealisierende Vernunft ist die des Dogmatikers oder Platonikers, der einen Anfang der Welt, eine Schöpfung derselben durch ein göttliches Urwesen u. s. w. annimmt; sie steht dem Empirismus oder Epicureismus feindlich gegenüber. Demnach kann der Philosoph nicht von ihrem Empirismus sprechen; er wird vleimehr geschrieben haben: So ist der Empirismus von der transscendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt. Dies passt am besten zu dem unmittelbar Vorhergehenden. Dort ist garnicht vom Empi-

rismus die Rede, sondern vom Dogmatismus, also dem Standpunkte dieser Vernunft. Von ihr wird auseinandergesetzt, warum sie den ganzen Beifall der grossen Masse für sich gewonnen habe. Hat sie aber das, so hat sie eben dadurch die Gegenpartei, den Empirismus, aller Popularität beraubt. In den nachfolgenden Worten wäre dann zweimal „sie" in er (der Empirismus) zu verwandeln, was einige Herausgeber bereits gethan haben; wofern man nicht vorziehen sollte zu lesen: So ist die empiristische von der transscendental-idealisierenden Vernunft — was ich meinerseits wirklich möchte. Doch noch eines: Wenn beide Parteien einige Abschnitte weiter unten vor ein höheres Tribunal gezogen werden, welches ihren Widerstreit schlichtet, und dieses Tribunal sich transscendentalen Idealismus nennt, wie kann dann die eine von beiden transscendental-idealisierend heissen? Auch nach dem Unterschiede der Bedeutung von transscendental und transscendent ist sie vielmehr transscendent-idealisierend. Wohl werden die Ideen als transscendentale bezeichnet, gerade wie die Kategorien. Dieser Gebrauch der transscendentalen Ideen jedoch, um den es sich hier handelt, ist ein transscendenter; und auf transscendente Weise die Ideen gebrauchen heisst transscendent-idealisieren. Also noch diese dritte Änderung.

7. S. 598. „Ganz anders verhält es sich —" Nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen (d. h. angebbaren) Regel bestimmte Züge, also zwar nach keiner Regel bestimmte, aber doch nur einzelne, das ist nichts. Wie es lauten muss, ergiebt sich aus der Schilderung des Ideales der reinen Vernunft, welches diesen Monogrammen entgegengestellt wird. Dasselbe sei ein vollständiges, nach Prinzipien a priori bestimmbares Bild. Dann werden die Monogramme nur einzelne und zwar nach keiner angeblichen (angebbaren) Regel bestimmte Züge sein sollen.

8. S. 603. Das Sternchen der Anmerkung gehört hinter den folgenden Satz, weil sie sich auf diesen bezieht; hinter u. s. w.

9. S. 611. Anm. „weil die regulative Einheit der Erfahrung —" Regulative ist Nonsens. Offenbar muss es relative heissen, im Gegensatze zur Einheit der höchsten Realität, welche, obgleich nicht an dieser Stelle, doch S. 615 eine absolute genannt wird: „Der absoluten Einheit der vollständigen Realität".

10. S. 630. „da aber die Verknüpfung —" Spezifisch nicht gegeben sein, das ist ebenfalls Unsinn. Gewiss hat Kant geschrieben: weil uns die Realitäten spekulativ nicht gegeben sind, d. h. durch spekulatives Denken, durch dasjenige, welches a priori auf Gegenstände oder Prädikate derselben geht, die in gar keiner Erfahrung können angetroffen werden; ein Denken, welches er in der transsc. Dialektik kritisiert und verwirft. Da uns, sagt er, durch dasselbe die Realitäten nicht gegeben sind (mithin nicht a priori uns vorschweben), können wir nicht a priori über die Möglichkeit urteilen, sie zu einem Inbegriffe aller realen Eigenschaften in einem Dinge zu verknüpfen. — In den sich anschliessenden Worten mache man getrost aus „stattfindet" stattfände.

11. S. 642. „Da es also nicht einmal —" Umgekehrt, als denkbarer Gegenstand ist uns das Ideal der reinen Vernunft gerade gegeben; nur nicht als wirklicher. Das „nicht" vor „einmal" ist zu tilgen. Denn der Zusammenhang ist der: Was uns als wirklicher Gegenstand von aussen

her gegeben wird, bleibt uns oft geheimnisvoll, wie die Kräfte der Natur. Das Ideal der Vernunft aber wird uns, aus ihrer eigenen Beschaffenheit herstammend, als bloss denkbarer gegeben. Und da es uns einmal als solcher gegeben ist, kann es nicht unerforschlich sein.

12. S. 654. „Ohne hier mit der natürlichen Vernunft —“ Die Fassung des Vordersatzes stimmt nicht zu der des Nachsatzes. Die des ganzen Satzes müsste entweder die sein: Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluss zu chikanieren (was wir ja könnten, da derselbe die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte), wollen wir vielmehr gestehen, dass (ihr Verfahren in dem Punkte richtig ist —) Oder die: Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluss völlig einig zu sein (was man nicht kann, da derselbe die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte), muss man doch gestehen, dass (ihr Verfahren insofern richtig ist —) Entweder das „chikanieren“ des Vordersatzes oder das „muss man doch“ des Nachsatzes ist fehlerhaft. Wahrscheinlich ersteres. Steckt aber der Fehler dort, so muss, wie ich eben dargelegt, ein Zeitwort von gerade entgegengesetztem Sinne gestanden haben. Ein fremdes wird es wohl auch gewesen sein; ich weiss kein besseres als sympathisieren.

13. S. 662. „Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen —“. Dass die moralischen Gesetze in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sein sollen, fällt einem zunächst auf. Man ahnt sofort, dass der Verfasser diese Aussage vielmehr vom Dasein eines höchsten Wesens machen will; wie er S. 668 erklärt: „Denn wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens als oberster Intelligenz u. s. w.“ Man ahnt sofort, dass zu lesen ist: da es in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig ist. Und diese Ahnung trügt nicht. Etwas ungezweifelt Gewisses, aber doch nur Bedingtes hat entweder eine schlechthin notwendige Bedingung oder eine beliebige und zufällige. Erstere wird von ihm postuliert (per thesin); letztere nur supponiert (per hypothesin). Solch ein ungezweifelt Gewisses ist nun die verbindende Kraft der moralischen Gesetze. Wir werden künftig von ihnen zeigen, kündigt der Verfasser an, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss als ihre beliebige und zufällige Bedingung per hypothesin supponieren, sondern auch, da es in anderweitiger Betrachtung ihre schlechterdings notwendige Bedingung ist, es mit Recht per thesin postulieren.

14. S. 709. „Man verkennt sogleich —“. „lässt“ und „setzt“ ist in lasse und setze umzuändern.

15. S. 745. „alle Behandlung, die durch die Grösse erzeugt und verändert wird.“ Nein, durch die die Grösse —.

16. ebendaselbst. „und gelangt also vermittelst —“ Also im Gegensatze zur symbolischen Konstruktion der Buchstabenrechnung soll die der Geometrie eine ostensive oder geometrische sein. Ostensive oder geometrische? Eine sonderbare Zusammenstellung! Und das braucht man uns nicht erst einzuprägen, dass die Konstruktion der Geometrie eine geometrische sei. Sicherlich hat es der Alte nicht thun wollen, sondern geschrieben: nach einer ostensiven (der geometrischen Gegenstände selbst).

17. S. 747. „Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empirischer Begriff —“ Besser: (nicht ein empirischer Begriff).

18. S. 768. „Denn wir sind alsdann —“ Titel desselben, des Besitzes.

19. S. 774. „Aber diese Gunst muss —“ Unter der abgezogenen Spekulation ist, wie aus dieser und anderen Stellen hervorgeht, die metaphysische, transscendente zu verstehen. Somit liest man heraus, dass Priestley aller derartigen abgeneigt ist, Hume dagegen seine nicht verlassen kann. Schon diese Ausdrucksweise ist seltsam. Unwillkürlich sieht man letzteren als einen Hans Metaphysicus, der auf das Dach der Spekulation gestiegen ist und nicht wieder runter kann. Und diese völlige Verkehrung des wahren Sachverhalts! Es ist ja bekannt, dass der Verfasser der Untersuchung über den menschlichen Verstand, zu dem Resultate gediehen, alle unsere Begriffe und Grundsätze, besonders der der Kausalität, entspringen aus der Erfahrung und haben daher nur für den Bereich derselben Geltung, ein Hinausgehen aus diesem Bereiche in das Jenseits für unmöglich erklärte, also alle transscendente Spekulation gänzlich verwarf. Und dass dies auch dem Königsberger Philosophen bekannt war, wäre sogar dann selbstverständlich, wenn dieser nicht selber uns den Standpunkt jenes auf das Genaueste und Richtigste, obzwar nur in der Kürze, beschriebe, am Anfange dieses Absatzes und S. 788 u. ff. Demnach unterliegt es keinem Zweifel, dass die überlieferte Lesart unecht ist. Die echte nun zu erraten, hält nicht schwer: der eine abgezogene Spekulation darum nicht zulassen kann. Die Schwierigkeit ist nur die: Wenn beide Männer in gleicher Weise sie verwarfen, welches ist dann der Unterschied, der zwischen ihnen bestehen soll? Hierauf ist zu antworten: Hume, vermöge seiner Geistesanlage ursprünglich keiner bestimmten Richtung zuneigend, kommt durch seine Prüfung der Vernunft zu der Überzeugung, dass deren Einsicht zur Behauptung und zum klaren Begriffe eines höchsten Wesens nicht zulange, und überhaupt nicht, um transscendente Fragen zu entscheiden. Priestley hingegen, geborener oder prinzipieller Anhänger des Empirismus und Gegner der Spekulation, lässt sich durch das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, dass man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen will, verleiten, die beiden Grundpfeiler aller Religion, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit, niederzureissen, d. h. nicht etwa, wie Hume, zu erklären, dass wir darüber nichts wissen können, sondern zu behaupten, die Seele sei materiell und deshalb unfrei und vergänglich; mithin seinem eigenen Prinzipe widersprechend, transscendente Behauptungen zu machen; welche er mit der Religionsabsicht zu vereinigen weiss (Religionsabsicht? Wohl Religionsansicht?) und sich dadurch eine Gunst erwirbt, die nun Kant auch für den untadelhaften Hume beansprucht, welcher von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus dergleichen abgezogene Spekulation nicht zulassen kann.

20. S. 788. „Er hielt sich vornehmlich —“ Dass Kant diese Bemerkungen Humes billigte und für „ganz richtig“ ausgab, ist ja unmöglich. Denn S. 792 u. ff. widerlegt er sie ausführlich und noch ausführlicher durch seine ganze Kritik der reinen Vernunft. Ob er nun ganz unrichtig oder garnicht richtig geschrieben, ist nicht mit Sicherheit festzustellen; doch

würde ich letzteres vorziehen. „Garnicht" pflegt er anzuwenden, wo wir lieber „durchaus nicht" sagen; z. B. S. 795: „nur zufällige, garnicht objektive Verbindungen."

21. S. 808. „welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint —" Das „ihrer" werden wir in der verwandeln müssen. Denn gemeint kann nur sein: indem er den Mangel der empirischen Bedingungen des von uns Geglaubten für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit eben dieses Geglaubten fälschlich ausgiebt.

22. S. 842. „auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt." Nein, für die die Vernunft keine andere Einschränkung erkennt.

23. S. 847. „Das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt. Vielmehr so: welches uns die Handlungen aus der Natur der Vernunft selbst lehrt.

24. ebendaselbst. „frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen." Nein, so: frevelhaft den guten Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im Lebenswandel zu verlassen.

25. S. 860. „Der scientifische Vernunftbegriff enthält also —" Die Form des Ganzen soll mit dem Zwecke des Ganzen kongruieren. Also: die mit demselben kongruiert.

26. ebendaselbst. „Die Einheit des Zweckes, worauf sich —" Der mit „worauf" beginnende Relativsatz ist so arg zugerichtet, dass er nur mit kühnen Änderungen nach Inhalt und Form tadellos herzustellen ist: worauf sich alle Teile des Ganzen in der Idee desselben auch durch ihr Verhalten unter einander beziehen. Unter einander nämlich sagt Kant, wo wir zu einander sagen, z. B. einige Zeilen weiter oben: „die Stelle der Teile unter einander," was gleichfalls zu verbessern ist: die Stellung der Teile unter einander.

27. ebendaselbst. „macht, dass ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann". D. h. dass von jedem Teile (wenn er etwa fehlen sollte) aus dem Dasein und der Beschaffenheit der übrigen geschlossen werden kann, dass er fehlt. Gedanke und Fassung desselben sind so klar, dass ich nicht begreife, warum die Herausgeber hier „kein Teil" haben drucken lassen. Wäre dieses überliefert, so würde ich jenes, das überliefert ist, konjizieren.

28. S. 866. „Man muss sie objektiv nehmen —" Philosophie ist nicht das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren, sondern das Urbild aller Versuche zu philosophieren. Die Hinzufügung des Genetivs „der Beurteilung" ist somit störend und ausserdem überflüssig, weil der folgende Relativsatz uns genügend belehrt, dieses Urbild aller Versuche solle dazu dienen, sie alle zu beurteilen. Ich möchte deshalb den Genetiv streichen, immer von der Ansicht ausgehend, dass das gänzlich Unpassende Textverderbnis ist.

Möge meine kleine Arbeit der neuen Kantausgabe nützlich sein!

Recensionen.

Basch, Victor. Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Paris, Felix Alcan, 1896. (L u. 634 S.)

Über diese hochbedeutende Schrift soll in einer Abhandlung der „Kantstudien" näher und ausführlicher berichtet werden. Vorläufig möge nur eine kurze, allgemeine Charakteristik ihres Inhaltes platzgreifen.

Das Werk unterscheidet sich von allen bisherigen, dasselbe Thema behandelnden Arbeiten dadurch, dass es nicht bloss eine kritische Darstellung der auf die Ästhetik bezüglichen Lehren Kants bietet, sondern, weit über den Rahmen desjenigen hinausgehend, was man von einer Kritik, selbst von einer sog. „produktiven", fordern darf, im Anschluss an die Prüfung der Kantschen Gesichtspunkte ein vollständiges System der Ästhetik begründet. Es enthält also weit mehr, als man seinem Titel nach erwarten dürfte; es giebt neben der Kant-Darstellung und Kant-Kritik eine geschlossene, abgerundete Lehre von den ästhetischen Gefühlen und von den Bedingungen der zum ästhetischen Leben in notwendiger Beziehung stehenden künstlerischen Produktion. Ja, so gewissenhaft verfährt der Autor, dass er, nachdem er einmal zur Einsicht in die ausschliessliche Gefühlsbasis des ästhetischen Urteils gelangt ist, sich für verpflichtet hält, zu allererst die Prinzipien der Gefühlslehre überhaupt als das Fundament der Ästhetik festzulegen, und daher seiner Theorie des Schönen eine allgemeine Gefühlspsychologie voranschickt. Ferner ist er sich darüber klar, dass der Begriff des Schönen, seiner engeren Fassung nach, keineswegs alle Formen des ästhetisch Wertvollen in sich schliesst, dass es vielmehr neben dem eigentlich Schönen noch gar manches bei ästhetischer Betrachtung Gefallende giebt, das wir um gewisser Besonderheiten willen und mit Rücksicht auf die teilweise Verschiedenheit seines subjektiven Eindruckes von dem Eindrucke des spezifisch Schönen mit anderen Ausdrücken belegen, das wir lieber „erhaben", „niedlich" etc. als „schön" nennen, und diese Erkenntnis bestimmt den Verf. zu einer neuerlichen Erweiterung des Planes seiner Arbeit. Sah er sich durch seine Auffassung von dem Verhältnisse zwischen künstlerischer Begabung und ästhetischem Sinn, durch seine Überzeugung, dass die höchst gesteigerte und daher auch ihr Wesen am deutlichsten offenbarende ästhetische Empfänglichkeit im Gemüte des Künstlers zu finden sei, veranlasst, an die Analyse des ästhetischen Gefühls Studien über die Arten und psychologischen Grundlagen des Kunstschaffens anzuschliessen, so entspringt es als einfache Konsequenz aus der Anerkennung einer Mannigfaltigkeit von

Formen des ästhetisch Reizenden oder Ansprechenden, dass er der Kunstlehre, wie er sie wenigstens in den Umrissen entwarf, schliesslich auch noch Untersuchungen in Betreff der Modifikationen des in der weitesten Bedeutung genommenen Schönen, in Betreff der Unterschiede, welche zwischen dem Schönen im strengeren Sinne und dem Erhabenen zu Tage treten, der Natur des Komischen und Humoristischen, kurz der mancherlei Weisen des Gefallens, die sich von der eigentümlichen Wohlgefälligkeit des Schönen mehr oder weniger unterscheiden, folgen lässt. Darnach ergiebt sich unter Berücksichtigung besonderer Züge der Kantschen Ästhetik, deren Ausgestaltung auf die Gliederung einer zunächst und unmittelbar von ihr handelnden Schrift natürlich nicht ohne Einfluss bleiben kann, ganz von selbst die Einteilung des Buches. Dasselbe zerfällt nach einer längeren Einleitung, welche die entfernteren historischen Voraussetzungen der Kantschen Ästhetik nachzuweisen sucht, sodann die eigentlichen Wurzeln dieser Ästhetik blosslegt und ihren allgemeinen, nach Baschs Meinung wesentlich synthetischen Charakter kennzeichnet, hierauf endlich die vom Verf. — Basch — selbst angewandte Methode bespricht, in 7 Kapitel: 1. „La méthode“ (eine Prüfung der formalen Eigentümlichkeiten des Kantschen Philosophierens), 2. „Le sentiment“, 3. „Le jugement réfléchissant théorique“, 4. „Le jugement réfléchissant esthétique“, 5. „Le sentiment esthétique“, 6. „L'art, l'artiste et les beaux-arts“ und 7. „Le beau et ses modifications“. Der Kenner bemerkt sogleich, dass hauptsächlich die Einfügung des 3. und allenfalls auch die des 4. oder mindestens die Überschrift dieses 4. Abschnittes auf jene eben erwähnte unvermeidliche Anpassung des Ganges und der Form der Untersuchung an die Konzeptionen des Systems, welches die Untersuchung zu Grunde legt und von dem sie ausgeht, zurückzuführen ist, während sich in der sonstigen Anlage des Werkes mindestens ebenso sehr die eigenen ästhetischen Grundvorstellungen des Autors wie die Erfordernisse einer die Eigenart ihres Gegenstandes im Auge behaltenden und derselben Rechnung tragenden Kritik wiederspiegeln.

Ist im Voranstehenden der Plan der Arbeit bezeichnet, so lassen sich die wichtigsten Ergebnisse, die der Verf. gewinnt, kurz in folgendem zusammenfassen: Die allgemeinen, formalen Schwächen der Kantschen Denkweise machen sich auch auf dem Gebiete der Ästhetik fühlbar; der Hang zur aprioristischen Konstruktion nämlich und die Vorliebe für streng reguläre Systematik, welche Hand in Hand gehen mit der Neigung, das aus irgend einem Grunde, oft eben bloss dem Grunde der regelmässigen Architektonik des Lehrgebäudes Gewünschte oder Postulierte in ein thatsächlich Erkanntes umzuwandeln, bringen Verletzungen des natürlichen Denkens mit sich, die auch durch den grössten Scharfsinn nicht gut gemacht werden können. Hinsichtlich des Inhaltes seiner Begriffsfassungen aber greift Kant darin fehl und setzt er sich in teilweisen Widerspruch mit sich selber, dass er das Gefühl als Basis und Prädikat des ästhetischen Urteils einerseits anerkennt, andererseits verleugnet. Und zwar hat diese Verleugnung des so klar und ausdrücklich Zugestandenen ihre Quelle in dem Bemühen, dem fraglichen Urteile eine Art Allgemeingültigkeit zu sichern, die es im Hinblick auf die erfahrungsmässige Verschiedenheit der ästhetischen Wir-

kung des nämlichen Gegenstandes auf verschiedene Subjekte natürlich verlieren müsste, sobald nichts als die Beschaffenheit solcher Gefühlswirkung in ihm ausgesagt würde, oder die man ihm dann wenigstens nicht von vornherein zusprechen dürfte, bevor man nicht erst alle Erfahrungsthatsachen kennen gelernt und die der Behauptung scheinbar entgegenstehenden als Täuschung und Trug nachgewiesen hätte. So verlässt Kant, um die Allgemeinheit und Notwendigkeit der ästhetischen Urteile besorgt, immer wieder den Standpunkt, welchen er zufolge einiger seiner Formulierungen thatsächlich einnimmt, und fällt er in die sonst längst überwundene metaphysisch-teleologische Betrachtungsweise der Leibnitz-Wolffschen Schule zurück. Allerdings nimmt bei ihm die teleologische Schönheitsauffassung eine subjektive Wendung, indem es sich nicht sowohl um die innere Zweckmässigkeit des schönen Dinges selber, als vielmehr um dessen glückliche Anpassung an die menschlichen Erkenntniskräfte handelt, deren harmonisches Zusammenspiel eben durch die ästhetisch wertvolle Erscheinung ermöglicht oder veranlasst werden soll; aber diese teilweise Verlegung der Zweckmässigkeit ins subjektive Gebiet kann die Verwandtschaft mit den Lehren der älteren Metaphysik nicht völlig aufheben, und sie erweist sich vor allem auch als ganz ungeeignet, dasjenige zu leisten, was sie leisten soll, nämlich der ästhetischen Schätzung die Allgemeingültigkeit zu verbürgen. Der Zusammenhang der materialen Irrtümer und Missgriffe der „Kritik der Urteilskraft“ mit den allgemeinen, methodischen Mängeln der Kantschen Philosophie liegt hier klar zu Tage: das Postulat der Allgemeinheit des ästhetischen Urteils wird zu einer Thatsache gemacht und verfährt in imperativischer Weise mit den wirklichen Thatsachen, die sich fügen müssen und gar nicht zu Worte kommen gegenüber der a priori erhobenen Forderung. Nach der metaphysischen Seite ist der Gedanke eines einträchtigen Zusammenwirkens von Natur und Geist in der Auffassung des Schönen insofern nicht bedeutungslos, als er zur Konsequenz einer pantheistischen Weltanschauung drängt, wie sehr auch Kant in den anderen Teilen seines philosophischen Systems einer solchen Weltanschauung ferne zu stehen scheint.

Mit dieser Kant-Kritik, gegen deren Resultate mit Ausnahme des letzten Punktes, der angeblichen pantheistischen Tendenz der Kantschen Ästhetik, sich schwerlich viel dürfte einwenden lassen, verbindet nun, wie gesagt, der Verf. die Entwicklung einer eigenen ästhetischen Theorie. Dass er von der Gefühlsmässigkeit der ästhetischen Schätzung ausgeht, wurde schon früher hervorgehoben. Das Prädikat des ästhetischen Urteils ist ihm — darin stimmt er mit Kant überein — notwendigerweise ein Lust- oder Unlustgefühl. Dieses Gefühl kann jedoch im übrigen sehr verschiedener Art sein, bald einer höheren, bald einer niedrigeren Klasse von Emotionen zugehörig, jetzt rein sinnlich, jetzt eminent spirituell, je nach dem eben der ästhetischen Beurteilung unterliegenden Gegenstande oder, noch genauer geredet, je nach den Faktoren, aus welchen sich die ästhetische Auffassung eines solchen Gegenstandes zusammensetzt; denn in den scheinbar einheitlichen emotionellen Gesamteindruck eines schönen oder hässlichen Objektes gehen sinnliche und intellektuelle Elemente in den mannigfachsten Mischungsformen ein, und sind insbesondere der unmittel-

bare Sinnenreiz, das intellektuelle Vergnügen, welches aus der Anschauung der Einheit in der Mannigfaltigkeit entspringt, und die Effekte der Ideenassoziation solche Ingredienzien, die bei keinem ästhetisch anmutenden Dinge in dessen Totalwirkung vermisst werden. Das ästhetische Verhalten im allgemeinen aber stellt sich als ein rein kontemplatives dar: hierin liegt es begründet, dass man das Schöne dem Guten und Nützlichen gegenüberstellen kann, und hiermit kommt auch die Bestimmung Kants von dem „interesselosen" Wohlgefallen am Schönen, soweit sie berechtigt und haltbar ist, zur Geltung; denn im strengsten, eigentlichsten Wortsinn kann diese Interesselosigkeit schon deshalb nicht verstanden werden, weil sie, so gefasst, mit dem Wesen des Gefühls ganz und gar unverträglich und mithin ein „interesseloses Wohlgefallen", sei es ästhetischer, sei es anderer Gattung, ein Widerspruch in sich wäre. Bei der Unterscheidung der ästhetischen von den ethischen Gefühlen aber scheint um so grössere Vorsicht geboten, als die ästhetische Lust gleichfalls einen sozialen, altruistischen Zug hat: die Freude am schönen Gegenstande ist eine Art von Sympathie mit demselben, die nur zur Voraussetzung hat, dass dieser Gegenstand von der Phantasie vermenschlicht, dass menschliches, seelisches Leben in ihn hineingetragen wurde. Nirgends ist diese Gabe der sympathischen Einfühlung höher entwickelt als beim Künstler, welcher daher als der ästhetische Mensch par excellence erscheint. Indes nimmt nach den verschiedenen psychologischen Typen, zu welchen das Künstlerindividuum gehört, die ästhetische Erregbarkeit verschiedene Gestalten an, und so ergiebt sich die Mannigfaltigkeit der Künste einfach aus der Differenz dieser Typen, vor allem aus dem Gegensatze zwischen dem visuellen und auditiven Typus, welcher die Scheidung in Künste des Gesichts und des Gehörs notwendig macht.

Das sind, in knappster Form dargestellt, die Grundgedanken des Buches. Was Basch über die Modifikationen des Schönen äussert, hat nicht Bedeutung genug, dass in diesem vorläufigen Referat darauf eingegangen werden müsste, und auch für eine breitere Kritik der positiven Aufstellungen des Verfassers fehlt es hier an zwingendem Anlass, zumal diejenigen Punkte, welche solche Kritik vor allem herausfordern, ohne dies ins Auge springen. Zwischen der Auffassung der ästhetischen Gefühle als der bei kontemplativem Verhalten des Subjektes entstehenden Emotionen einerseits und der Definition dieser nämlichen Gefühle als sympathischer, gleichsam durch anthropomorphistische Assoziation vermittelter sozialer andererseits klafft offenbar ein Gegensatz, der nicht so ganz leicht zu überbrücken sein möchte. Denn vergebens sucht man nach einem verständigen Grunde dafür, dass im kontemplativen Zustande sich immer und überall der Einfühlungs- oder Vermenschlichungsprozess vollziehen, somit die unerlässliche Bedingung für eine der sozialen Sympathie analoge Gefühlsregung erzeugt werden müsste, so wie schon nicht recht einzusehen ist, warum zu dem ersten Faktor des ästhetischen Gefühls, dem einfachen Sinnesreize, in sämtlichen Fällen unweigerlich auch die intellektuelle Lust an der Verknüpfung von Einheit und Mannigfaltigkeit und die Wirkung der Assoziationen sich hinzugesellen. Genügt das kontemplative, von allen Zweckrücksichten absehende und aller Impulse zur Thätigkeit entbehrende Verhalten des

Subjektes, um die in solchem Zustande erweckten Gefühle als ästhetische erscheinen zu lassen, dann ist jede weitere Bestimmung überflüssig und geradeswegs von der Hand zu weisen, wenigstens, so lange nicht der Beweis erbracht ist, dass es keine Kontemplation giebt, keine unmittelbare Hingabe an die Reize der Aussenwelt, weder beim Menschen noch bei anderen Geschöpfen, in deren Einzelakten von Anfang bis zu Ende sich diese Bestimmungen nicht bewähren.

Baschs Werk ist trotz dem mächtigen Umfange und der Fülle der in ihm niedergelegten Erörterungen nur ein Stück aus einer grösseren Serie von Publikationen, welche der Verfasser plant, und als Ergänzung sollen diesem vorwiegend kritischen Teile noch andere Bände folgen, worin teils die Entstehungsgeschichte der Ästhetik des Königsberger Denkers, teils die von ihr ausgegangenen philosophischen Bewegungen, die Impulse, welche sie der Wissenschaft vom Schönen gegeben hat, eingehender behandelt werden sollen, teils endlich eine streng systematische Darstellung der ganzen Kantschen Ästhetik nachträglich sozusagen das Substrat für die kritischen Ausführungen des zuerst erschienenen Buches zu liefern hätte. Ob indes in einem solchen „systematischen" Teile viel gesagt werden könnte, was nicht schon in dem vorliegenden Band Aufnahme gefunden, und ob es einen Sinn hätte, das schon Mitgeteilte noch einmal, höchstens in verschiedener Anordnung, zu bringen, darf man füglich bezweifeln. Mit um so grösserer Spannung aber wird dem Erscheinen der zwei anderen in Aussicht gestellten Teile jeder entgegensehen, der sich aus dem hier angezeigten Werke von der Urteilsschärfe des Verf., seiner ausserordentlichen Litteraturkenntnis und der Gediegenheit seiner philosophischen Bildung überzeugt hat.

Graz. Hugo Spitzer.

Didio, C. Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien. (Strassburger Theolog. Studien. Herausgeg. v. Dr. Ehrhard und Dr. Müller. II. Bd., 3. Hft.) Freiburg i. B Herder 1896 (VII und 103 S.).

Die Studie ist hervorgegangen aus einer der Würzburger theologischen Fakultät eingereichten Dissertation „der ethische Gottesbeweis" und verfolgt den Zweck einer „Widerlegung der liberalen Ethik überhaupt". In dem populär gehaltenen ersten Kapitel sind die Angaben über eine „neuchristliche" oder „neumystische Bewegung" von Interesse, die in Frankreich von Desjardins, Brunetière u. a. ausgeht. Im Folgenden werden nacheinander die ethischen Theorien des Eudämonismus und Utilitarismus, des Positivismus und Darwinismus (Spencer), das „Moralprinzip des Kulturfortschritts" (Wundt), Kants Ethik und die des Pessimismus kritisiert. Die Fragestellung ist nirgends völlig klar; sittliche Praxis und ethische Theorie werden, wie gewöhnlich in der theologischen Ethik, nicht scharf genug auseinander gehalten; Begriffe wie „eigenes Interesse", „sittliche Ordnung", „objektiv", „absolut" werden inhaltlich nicht genau bestimmt und nicht immer in der gleichen Bedeutung gebraucht, wie überhaupt ein präziser Sprachgebrauch nicht zu den Vorzügen der Schrift gehört. Als „Thatsachen des sittlichen Bewusstseins", auf die der Verf. immer wieder zurückkommt, proklamiert er schon in der Vorrede seine Ansichten über das,

was der Mensch solle und was er nicht dürfe. Eine Analyse des psychologisch wirklich Gegebenen wird zwar wiederholentlich, z. B. Spencer gegenüber, am rechten Orte gefordert, aber nirgends gründlich unternommen, so dass Behauptungen wie die: Wundts „Ansicht vom Willen" sei „rein willkürlich ja geradezu unmöglich", fast gänzlich in der Luft schweben. Die Kritik des Eudämonismus und Positivismus ist vielfach recht überzeugend; sie bewegt sich in bekannten Bahnen und leidet noch am wenigsten unter der Verwechslung von Thatsachen und dogmatischen Glaubenssätzen. Wundts Ethik wird ziemlich oberflächlich behandelt. Der (auch gegen andere Moraltheorien erhobene) Vorwurf, es fehle der Beweis für einen Endzweck, ein letztes Ziel des menschlichen Wollens, ist charakteristisch für die metaphysischen Tendenzen des Kritikers. Die wissenschaftliche Ethik erkennt mehr und mehr die Unlösbarkeit dieser Frage und die Sinnlosigkeit dieses ganzen Begriffs. Aber es ist nicht wahr, dass jede Entwicklung nur soviel Wert habe, „als das Ziel Wert hat, zu dem sie führt". Man muss die Begriffe Endzweck und unbedingter Wert auseinanderhalten. Namentlich für die Kritik der Kantischen Ethik ist das unerlässlich notwendig. Didio interessiert sich ganz besonders für Kants Lehre vom höchsten Gute, vernachlässigt aber völlig die wichtige Scheidung, die Kant selbst zwischen dem „obersten Gute" und dem „ganzen und vollendeten Gute" vollzieht. Das erste könnte einer empirischen Bestimmung fähig sein, während es das zweite nicht wäre. Unser Kritiker verwechselt auch die Begriffe absoluter Wert und absolute Existenz; deshalb ist er a priori überzeugt, dass in der menschlichen Persönlichkeit das absolut Wertvolle nicht könne gefunden werden. Kant habe „den absoluten Charakter des Sittlichen erkannt, den Pflichtimperativ in voller Stärke erfasst". „Allein durch seinen Kriticismus hat er sich den Weg zur Begründung verschlossen." Das Postulat des höchsten Gutes zeige den richtigen Weg (einer theologischen Ethik). Der von Kant postulierte Gott könne noch „metaphysisch wegdisputiert werden". Didio glaubt, das Dasein Gottes beweisen zu können. — Stichhaltig ist an dieser Kritik Kants wohl nur der Hinweis auf die Mehrdeutigkeit des Wortes „praktische Vernunft".

Der Pessimismus erfährt weitaus die gründlichste Behandlung. Hartmanns Moralphilosophie bedeutet für den Verf. das „letzte Wort" aller nicht theologischen Ethik. Deshalb verfolgt er sie bis in ihre absurdesten Konsequenzen. Ihr „Hauptvorzug" sei „die klare Erfassung der sittlichen Ordnung als Weltteleologie, die vernichtende Kritik der rein menschlichen(!) Moralsysteme, die klare Erkenntnis der Notwendigkeit einer metaphysischen Begründung der Thatsachen des sittlichen Bewusstseins durch einen absoluten Willen". Die gegenwärtige „Krisis der Moral" könne nur durch die Rückkehr „zu der altbewährten theistischen Philosophie des Christentums" überwunden werden.

Leipzig. Felix Krueger.

Mac Vannel, John August, Ph. D. Assist. in Philos. Columb. Univ. Hegel's Doctrine of the Will. (Contributions to Philosophy, Psychology and Education. Vol. II. No. 2.) New-York 1896. (102 S.)

Auch wer in Hegels System nicht, wie der Verf., den vollkommensten Ausdruck deutschen Philosophierens erblickt, wird das Unternehmen einer zusammenfassenden Darstellung seiner Ethik freudig begrüssen. Mac Vannel hebt aus dem Werke Hegels, namentlich aus dem dritten Teil der Logik (Phil. d. subj. Geistes), das hervor, was ihm als das moralphilosophisch Wertvollste erscheint. Die übersichtliche Darstellung der Hauptgedanken schliesst sich teilweise eng an neuere amerikanische Philosophen, an Watson, Seth u. a. an. Die einleitenden historischen Abschnitte enthalten manches geschickt gewählte Schlagwort. Dabei entgeht freilich der Schüler Hegels nicht immer der Gefahr eines rationalistischen Konstruierens. Er ist überzeugt, dass auch die Kantische Philosophie ihre höchste Vollendung erst durch Hegel gefunden habe, und schon seine Formulierung Kantischer Gedanken ist von dieser philosophischen Schulmeinung mit bestimmt. Wenn wir hören, das Hauptergebnis der kritischen Philosophie sei: dass das Absolute nicht als Substanz, sondern als selbstbewusster Geist aufgefasst werde; oder wenn es heisst, wir hätten nach Kant „die Natur der absoluten Realität als eine geistige (spiritual) aufzufassen“ und insbesondere „Raum und Zeit als abhängige Funktionen des Absoluten zu betrachten“, — so ist da, wie auch sonst vielfach, das Richtige allzu Hegelisch ausgedrückt. Dagegen kann man dem Verfasser natürlich zustimmen, wenn er Kants Lehre wiederholt dahin zusammenfasst, dass ohne ein Subjekt kein Objekt existiere; dass Existenz nur Sinn habe für ein denkendes Selbst; dass „die Einheit des Selbstbewusstseins das Prinzip sei, auf das man alle Dinge als auf ihre letzte Erklärung zurückzuführen habe“. Auch der Einwand ist gerechtfertigt, dass Kant nur inkonsequenterweise ein Affiziertwerden des Bewusstseins durch die Dinge an sich annehme, und dass er die „Kluft“ zwischen Spontaneität und Rezeptivität auf theoretischem wie auf sittlichem Gebiet nicht ganz habe zu überwinden vermocht. Was die Kantische Ethik betrifft, so hätte eine eingehende Kritik ihres „Rigorismus“ und „Formalismus“ den Gegensatz zwischen Vernunft (oder Pflicht) und Neigung auf seinen berechtigten Kern hin zu untersuchen. Eine Andeutung davon findet sich bei Mac Vannel in der Bemerkung (S. 66): Kant habe schliesslich den Unterschied im Auge gehabt zwischen: dem Handeln aus dem Bewusstsein des Gesetzes und dem Handeln als ein dem Gesetz Unterworfenes. Nach der Ansicht des Referenten handelt es sich im Grunde vielmehr um den noch fundamentaleren, auch von Hegel vernachlässigten, Unterschied zwischen der moralischen Beurteilung und ihrem Objekt, dem moralischen Verhalten.

Der Fortschritt Fichtes, Schellings und besonders Hegels über Kant hinaus soll darin bestehen, dass sie den erwähnten Dualismus mehr und mehr überwinden; in Hegels System sei er restlos aufgelöst. Dabei werden überall die Gegensätze: Noumenon und Phänomenon, Denken und Sein, Geist und Natur, Unendliches und Endliches, Gesellschaft und Individuum, Freiheit (oder Verantwortlichkeit) und Notwendigkeit, Vernunft und Neigung, als Formen eines und desselben Dualismus einander völlig parallel gesetzt, — was sicherlich dem Geiste der Hegelschen, aber keineswegs dem der Kantischen Philosophie entspricht. Das Hauptverdienst und die Originalität Hegels wird darin gefunden, dass er diese historischen Gegensätze als

Korrelate, ihre Ansprüche als einander ergänzende begreife. Hegels Problem sei, „diejenige Einheit zu bestimmen, die der Natur wie der Geisteswelt als Prinzip zu Grunde liegt", und zugleich in möglichst umfassender Weise festzustellen, wie diese „Realität" in den verschiedenen Gestaltungen des Kulturlebens „sich offenbare". Hegels leitender Gedanke sei überall der Gedanke der Entwicklung. Dasjenige, was im Naturgeschehen wie im Geistesleben sich entwickelt, das Prinzip der gesamten Weltbewegung, ist für ihn bekanntlich „der" Geist oder „die" Vernunft. Eine Kritik dieses metaphysischen Gedankens ist hier nicht am Platze. Dass Hegel „weder in seinen Prämissen noch in seinen Schlussfolgerungen über die Erfahrung hinausgehe" (14), wird kein durch Kants Erkenntniskritik geschärftes wissenschaftliches Gewissen zugeben. In den vier letzten Kapiteln unsrer Schrift, die fast ausschliesslich Hegels Freiheitslehre und Ethik behandeln, werden mit gutem Takte gerade die Ergebnisse des universalen Hegelschen Denkens wiedergegeben, die noch heute von hohem philosophischen Interesse sind. Und die Darstellung gewinnt dadurch an überzeugender Kraft, dass sie nicht auf die deutschen Originale, sondern überall auf moderne englische Übersetzungen mit ihrer realistischeren Terminologie gestützt ist. — Hegel kommt über die Vermögenspsychologie ebenso weit hinaus, wie über die atomistischen Gesellschaftstheorien seiner Vorgänger. Seine Willenslehre ist reich an wichtigen Problemstellungen. Aber seine Definitionen und kühnen Identifikationen können eine rein empirische, historisch-psychologische Gesellschaftswissenschaft nicht ersetzen. Seine monistische Metaphysik hat das Erkenntnisproblem nur von Neuem formuliert; und die ethischen Fragen des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesamtheit sind durch seine Lehre von der absoluten sittlichen Bedeutung des Staates keineswegs endgültig beantwortet. Die kritiklose Bewunderung, mit der man dem Hegelschen Staatsabsolutismus neuerdings in Amerika begegnet, ist ein interessanter Beweis für den Einfluss der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung auf die Philosophie der Völker.

Leipzig. Felix Krueger.

Selbstanzeigen.

Marcus, E. Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Leipzig, H. Haacke, 1899. (XXXI und 400 S.)

Kant bezeichnet es (Metaphys. Anfangsgründe d. Naturwissensch. Anm. zur Einl.) als „verdienstlich", nachzuweisen, wie durch die Kategorien Erfahrung zustande komme. Ich halte es für notwendig, zu zeigen, wie sich aus den apriorischen und aposteriorischen Faktoren die

Welt rekonstruieren lasse; andernfalls bleibt die grosse Masse, welche stets die sinnenfällige Bestätigung logischer Gewissheit verlangt, unberührt. Ein solcher Versuch dürfte mindestens den Wert einer neuen Angriffsmethode auf das starkverschanzte Lager der Empiriker haben. Er zwingt aber auch, terminologische Schwächen des Kantschen Systems schärfer ans Licht zu ziehen. Die fundierenden Gedanken, welche die Einheit des Systems darlegen, sind folgende:

I. Ich unterscheide das latente (verborgene) vom diskreten (unterscheidenden, offenbaren) Bewusstsein. Wie der Wasserdampf keine Neubildung von Materie, sondern Variante von vorhandener Materie ist, so ist die Empfindung keine absolute Neubildung (generatio aequivoca), sondern Variante eines latenten Bewusstseins (Vitalgefühls); z. B. die Wärme ist Variante des latenten normalen Temperaturgefühls. Absolut beharrlich und dem ganzen Typus nach bekannt, daher apriori, sind die reinen Vitalgefühle der „Zeit" und des „Raumes". Ihre Varianten nehmen ihren Charakter an (Dauer und Ausdehnung). Sie sind ferner nur Partialvarianten. Dadurch entsteht ein Kontrast; das bis dahin latente Bewusstsein wird diskret, dass Raum und Zeit sich über jede ihrer Varianten hinauserstrecken. Diese Erkenntnis ist nicht Erfahrung, sondern Rekognition eines ursprünglichen Bewusstseins im Kontrast zur Erfahrung. Apriori ist ferner: das latente Selbstbewusstsein, in Kontrast zu welchem die Empfindung den Charakter des „Fremden", des „Eindrucks" erhält. Raum — Zeit — und Selbst-Bewusstsein bilden den apriorischen Organismus. Als seine Varianten heissen die Empfindungsgebilde Sinneserscheinungen, als Realitäten, die unter sich zusammenhängen, Naturerscheinungen. Sie sind dem Organismus immanent; was als ausserhalb desselben bestehend gedacht wird, heisst „transscendent". Die Integrität dieses Organismus ist apriori bekannte Voraussetzung der Erkenntnis; daher wissen wir, dass die Welt als Objekt und in Raum und Zeit auftreten muss.

II. Die Handlung ist eine Wirkung, welche das Subjekt der Handlung voraussieht (Prognosis). Wenn ich mich fortbewege, so lenkt die Prognosis des Weges meine Schritte. Diese diskrete Prognosis ist keine absolute Neubildung, sondern die Variante und zugleich die Wirkung einer latenten Prognosis. Die Letztere liegt der ursprünglichen Thätigkeit (vitalen Urfunktion), nämlich dem Denken zu Grunde. Ohne dieselbe würden wir das Denken nicht als Eigenthätigkeit auffassen. (Ohne Prognosis kein Bewusstsein der Eigenthätigkeit.) Diese latente apriorische Prognosis besteht in der Kenntnis dessen, was wir „Regel" nennen. Sie ist scheinbar gehaltlos (gerade wie der Raum die Leere ist), ist aber das Mittel (causa dirigens), „geregelt" zu funktionieren und neue funktionsleitende „Regeln" zu bilden (ursprüngliche Induktion; Apperception). Z. B.: Der „Wiederholung" zum Zwecke des Lernens liegt die Prognosis des „regelmässigen" Funktionierens zu Grunde. Raum und Zeit sind in „regelmässige" Teile zerlegbar, sind daher Komplemente der „Regel" und insofern „Ordnungen". Alle Erscheinungen sind Varianten von Raum- oder Zeit-Teilen, bilden daher eine raum- und zeit-homogene Ordnung, sind also Subordinanden der apriorischen Regel und Motive für die Induktion neuer Regeln, die ihre Ordnung prognostisch machen. Die Anwendung der

„Regel“ auf den apriorischen Ordnungstypus der Varianten und auf ihr Verhältnis zur ursprünglichen Regelprognosis ergiebt allgemeine Regelbegriffe (Kategorien), welche (apriorische Neubildungen) die Varianten als Subordinaten der Regel qualifizieren. Sie ergiebt ferner apriorische Regelbildungen, welche mit der Erfahrung dadurch kontrastieren, dass sie über die Erfahrung hinausgehend das All der Erfahrung befassen. (z. B. Kausal- und Substantialgesetz). Alle Sonderregeln sind Analogien und Subordinaten der „reinen Regel“, wie alle „Örter“ Teile des „Raumes“ sind.

III. In der „Regel“ kennt das Subjekt sein ursprüngliches Instrument (latentes Zweckbewusstsein). Es fasst dasselbe apriori als „vollständig“ (universal, absolut zureichend) auf. Der Anwendung der „Regel“ („Logos“) läuft also die vor-logische „Idee der Vollständigkeit“ voraus. Diese Idee, übertragen auf die Subordinaten der Regel, ergiebt z. B. die Idee der ewigen Zeit, des unendlichen Raumes, der vollkommenen (daher transorganischen) Erkenntnis und ihres Objekts (Ding an sich), der Originar-(Frei-)Ursache im Gegensatz zur Kategorie der (bewirkten) Ursache, von denen die letztere auf „Erscheinungen“, die erstere auf das „Ding an sich“ anwendbar ist.

IV. Das ethische Bewusstsein beruht auf der Thatsache, dass die „Regel“ nicht nur Instrument ist, sondern als Universal-(Ideal-)Regel motorische Kraft äussert. Das Motiv (causa excitans) der Natur-Handlung ist die Neigung, Instrument ihrer Befriedigung (causa dirigens) ist die Prognosis der Naturregel. Das Motiv (c. excitans) der ethischen Handlung ist die Universalregel, Erkenntnismittel ihrer Befolgung (c. dirigens) ist die (fremde) Neigung. Die durch Selbstliebe (Neigungsreflex) gebundene motorische Kraft der Universalregel tritt hervor als absoluter Befehl (kategorischer Imperativ), ihr gemäss zu handeln („du sollst“). Imperium und Universalregel sind die Elemente des Gesetzes (Sittengrundgesetz). Der Befehl richtet sich an das Subjekt, welches den Befehl vernimmt (vernünftiges Wesen), und macht es zur Subordinate (Unterthan) der Universalregel. Da jede Universalregel alle Elemente derselben Gattung trifft, so macht das Gesetz alle vernünftigen Wesen zu Unterthanen und stellt sie gleich. Durch die Instrumentalregel (hypothetischer Imperativ) wird die Kausalität der Subordinanden (Erscheinungen) nur begriffen, die motorische Regel hat die Tendenz, die Kausalität der Unterthanen (mittelst eben dieser Kausalität) zu regulieren, d. h. den Widerstreit der Neigungskausalität zu kompensieren, die Harmonie der Neigungen herbeizuführen. Die dem vollzogenen Gesetz entsprechende prognostische Ordnung heisst „sittliche Weltordnung“. Das Gesetz ist hier Urgrund einer naturfremden (idealen) Erscheinungs-Ordnung, daher Originar-Causa; das Subjekt, sofern ihm diese Frei-Kausalität angehört, ist Ding an sich. Aus der Forderung (Petitio) des Gesetzes lassen sich diejenigen Verheissungen (Sponsa) und Garantien (Dicta) ableiten, welche notwendig sind, das Gesetz — den Urgrund der Erkenntnis des Gerechtfertigten — selbst als gerechtfertigt zu erkennen (ratio justificationis), nämlich: ethische Freiheit, höchstes Gut, unsterbliche Seele, Dasein Gottes.

Essen (Ruhr).

E. Marcus.

Petronievics, Branislav. Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung. Leipziger Diss. Belgrad 1898.

Das wenig bearbeitete Problem des Satzes vom Grunde bildet das Thema meiner Arbeit. Den letzten Ausgangspunkt der Arbeit bildet Kant, der in seiner epochemachenden Schrift „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" den alten Rationalismus im Prinzip angegriffen, indem er klar den von diesem verkannten Unterschied des positiv-kontradiktorischen von dem negativ-kontradiktorischen Verhältnis zweier Begriffe darlegte. Kant blieb aber der innere Zusammenhang dieser beiden Verhältnisse verschlossen, und so erklärte er mit dem Rationalismus nur den letzteren für logisch (logische Opposition), den ersteren aber für alogisch (reale Opposition). Ich zeige nun, dass das negativ-kontradiktorische Verhältnis aus dem positiv-kontradiktorischen deduzierbar ist, dass dieses letztere dem ersteren gegenüber primär ist, wodurch der Rationalismus, wenigstens von dieser Seite her, wieder lebensfähig geworden ist. Ich zeige weiter, dass sich der Unterschied dieser beiden Verhältnisse auf den Unterschied des Widerspruchs- und des Identitätssatzes zurückführt (was Kant nicht bemerkt hat), indem ich zeige, dass der Widerspruchssatz ein synthetisches, der Identitätssatz ein analytisches Urteil a priori ist. (Den Unterschied analytischer und synthetischer Urteile formuliere ich anders als Kant, obgleich, wie mir scheint, im Geiste Kants; diese Unterscheidung hängt mit meiner dabei skizzierten Urteilstheorie zusammen.) Das Resultat dieses ersten Teils meiner Arbeit, in dem das Verhältnis des Satzes vom Grunde zu den übrigen Denkgesetzen untersucht wird, ist, dass der Satz des Widerspruchs das einzige inhaltliche Grundgesetz des Denkens ist, dem der Satz vom Grunde als das einzige formale Denkgesetz gegenübersteht, und dass diese beiden Sätze die beiden Seiten des obersten Denkprinzips, des Beziehungsprinzips, sind. Der zweite, spezielle Teil prüft zunächst die Unterscheidungsgründe zwischen dem sogenannten Real- und Erkenntnisgrund (diesen Unterschied hat bekanntlich Kant in der obenerwähnten Schrift gemacht) und weist nach, dass nur derjenige triftig wäre, der dem Denken die Fähigkeit abspricht, das innere Verknüpfungsband zwischen Grund und Folge anzugeben. Ich zeige nun weiter, dass dieses Verknüpfungsband in der Negationsbeziehung liegt, wobei ich mich auf das Notwendigste beschränkt habe, weil man sonst tief in die Metaphysik hineingehen müsste. Der Hauptpunkt meiner Arbeit liegt in dem weiteren Nachweis, das sowohl das Bedingt- als das Unbedingtnotwendige (Aussen- und Selbstgrund), diese beiden Arten der Begründung, aus dem Negationsprinzip, so wie ich es Kant entgegen auffasse, hervorgehen, dass weder in dem Bedingt-Notwendigen allein (Schopenhauer) noch in dem Unbedingt-Notwendigen allein (Kant) das Notwendige zu suchen ist. Aus dem so bewährten Negationsprinzip sind nun weiter alle die möglichen Abhängigkeits- (und zugleich Negations-) arten deduziert, und das Schema derselben am Ende der Abhandlung spricht durch jene wunderbare Architektonik für seine innere Wahrheit und dadurch für die Wahrheit aller meiner Ausführungen überhaupt. In dem Anhang ist das Verhältnis des Satzes vom Grunde zu dem Zweck-, Evolutions- und Substanzprinzip beleuchtet, wobei ich besonderen Wert auf meine Versöhnung des Zweck- und des Kausalprinzips lege.

Belgrad. Dr. Branislav Petronievics.

Staudinger, F. Ethik und Politik. Berlin, Dümmler, 1899. (162 S.)

Die Absicht der Arbeit ist, die im politischen Leben heute waltenden Triebkräfte zu skizzieren und am Massstabe wissenschaftlich - ethischer Prinzipien auf ihre Berechtigung zu prüfen. Dabei kommt sie zu dem Ziel, dass der christliche Grundgedanke von der Einheit des Reiches Gottes, der Kantische Grundgedanke von der Einheit der Zwecke und der sozialistische Grundgedanke einer zielbewusst geordneten Gemeinschaft freier Menschen im Wesentlichen derselbe sei. Die volle Konsequenz aber wird letzterer Gedanke erst erlangen, wenn das Prinzip einheitlichen Erkennens und einheitlichen vernünftigen Wollens selbstbewusst dem praktischen Streben zu Grunde gelegt, und so der Marxismus durch die haltbaren Grundprinzipien von Kants Lehre ergänzt wird. In letzterer Hinsicht schliesst sich das Buch in wesentlichen Gesichtspunkten an Cohen, Natorp, Stammler an. (N.B. wird eine irrige Behauptung, die in einer früheren Kritik in dieser Ztschr. I, 122ff. über letzteren ausgesprochen war, berichtigt). Dagegen lehnt es die Ableitung der Ethik aus „reiner" Vernunft ohne Vermittelung thatsächlicher Zwecke und Zweckzusammenhänge ab. Der 1. Theil (S. 1—81) giebt die theoretischen Grundlagen, den Unterschied kausaler und funktioneller Gesetze, die Analyse des Zweckes und der Zweckverbindungen, sowie die Ideale und Mängel, die sich daraus entwickeln. Der 2. Teil (S. 82—156) wendet die Ergebnisse auf die soziale und politische Praxis an. Die Kritik der gegebenen Ordnung nach dem sittlichen Massstabe und die Fortbildung dieser Ordnung nach dem sittlichen Ziele hin heisst Politik. Die Politik der verschiedenen rückbildenden und vorschreitenden Parteirichtungen wird besprochen, und dann im Schlusse das Ziel in oben angegebener Weise zusammengefasst.

Worms. F. Staudinger.

Litteraturbericht.

Von Fritz Medicus in Halle a. S.

Falckenberg, Richard. Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig, Veit. 1899. (68 S.)

Falckenberg giebt in knapper Form eine ansprechend geschriebene Übersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie von ihren in den Lehren Kants vorliegenden Wurzeln bis auf unsere Tage, d. h. bis auf E. von Hartmann und Friedrich Nietzsche. Die schwere Aufgabe, in möglichst enge Grenzen einen viel umfassenden Stoff zu bannen, hat hier eine Bearbeitung gefunden, die sich gleich sehr nach der formalen Seite durch glatte und elegante Darstellung, glücklich gewählte Beispiele, treffende und oft auch durch ihre Originalität mnemotechnisch vorteilhafte Vergleiche, wie nach der inhaltlichen durch feinsinnige Durchdringung des

Stoffes auszeichnet, wie wir sie von dem Verfasser bereits gewohnt waren. — Mehr als ein Drittel, fast die Hälfte des Büchleins nimmt das erste, der Philosophie Kants gewidmete Kapitel in Anspruch. Es zerfällt in die Abschnitte theoretische Philosophie, praktische Philosophie, Religionsphilosophie und Kritik der Urteilskraft. Überall stellt es sich dar als die Quintessenz einer tiefgehenden Auffassung der Kantischen Philosophie.

Ludwich, Arthur. Kants Stellung zum Griechentum. Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Königsberg für das Winter-Semester 1899/1900. Königsberg, Hartung. 1899. (9 S.)

Die zur akademischen Feier von Kants Geburtstag in Königsberg gehaltene Festrede „Kants Stellung zum Griechentum" (vgl. KSt. IV, 1, S. 136) von Professor Dr. Arthur Ludwich liegt nunmehr als Universitätsschrift im Druck vor. Der fesselnde Vortrag schildert zunächst, mit welcher Energie im Collegium Fridericianum das Studium der klassischen Sprachen betrieben wurde: die Hälfte sämtlicher Unterrichtsstunden war dem Lateinischen gewidmet, ausserdem wöchentlich 5 Stunden in den oberen Klassen dem Griechischen. Letzteres war freilich kaum mehr als eine ancilla theologiae: der Unterricht zielte fast ausschliesslich auf die Lektüre und das Verständnis des Neuen Testaments. „Dass die damaligen Fridericianer in die unvergänglichen Schöpfungen eines Homer oder Sophokles eingeweiht worden wären, davon verlautet nicht das Geringste" (3). So wird es verständlich, dass Kant, dem die römische Litteratur „ein innerlich befestigter, von Jugend auf liebevoll gehegter, wahrhaft lebendiger Besitz geworden war" (3), dem Griechentum doch stets fremd geblieben ist. Zwar bildet er seine Termini gerne aus griechischen Sprachelementen; er lässt sich sogar hie und da auf griechische Etymologie ein: aber auf beiden Gebieten passieren ihm Verstösse, die der Philologe rügen muss. Das „argumentum *κατ' ἀνθρωπίαν*" und die „Heautonomie" sind Belege für missglückte Termini, die Erklärung von *κόγξ ὄμπαξ* aus dem Tibetanischen (in der Schrift „zum ewigen Frieden") ist ein solcher für eine verfehlte Etymologie. — Nach Jachmann hatte Kant „die ganze klassische Litteratur der Griechen und Römer vollkommen inne". Ludwich beweist klar, wie wenig davon die Rede sein kann. Charakteristisch ist, dass Kant wörtlich nur römische, nie griechische Autoren citiert. Das zeigt einerseits, dass Kant seinen Citatenschatz im Kopfe trug: denn „wäre er gewohnt gewesen, seine Citate abzuschreiben, so würden wir sicherlich neben den vielen lateinischen auch hin und wieder ein griechisches lesen" (5). Andererseits aber zeigt es, mit wie ungleichem Interesse Kant den beiden Sprachen gegenüberstand. Dafür lassen sich noch manche Belege beibringen: so die lateinischen Citate griechischer Sentenzen, oder das Ignorieren der griechischen Nachrichten über den Ätna in der „physischen Geographie". — Feinsinnig findet Ludwich in Kants Reichtum des eigenen Gedankenlebens den Schlüssel zum Verständnis seines Mangels an historisch-philologischer Begabung. So erklärt es sich, dass er nur „ausnahmsweise das Bedürfnis fühlt, den Blick rückwärts auf geistige Vorgänge des klassischen Altertums zu richten" (wo es dann in erster Linie die Römer und nicht die Griechen sind, die ihn interessieren), und dass „er, dem der Kritizismus zum eigentlichen Leitstern

seines geistigen Lebens geworden war, für die historische Kritik so gut wie nichts übrig hat" (7/8). So erklärt es sich auch, dass ihm das griechische Schönheitsideal fremd blieb, „dass ein Vergleich zwischen Homer und Vergil zu Gunsten des letzteren ausschlägt, und dass nach Albrecht von Haller, den Kant um 1755 ‚den erhabensten unter den deutschen Dichtern' nennt, kein anderer — kein Goethe, kein Schiller einen entsprechenden Wiederhall in seiner Seele geweckt hat" (8).

Wyneken, G. A. Kants Platonismus. „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft", 1899, Heft 3 u. 4. (S. 101—119.)

Paulsen hat in seiner Kantmonographie vom Platonismus des Königsbergers gesprochen. Hieran anknüpfend unternimmt es Wyneken, die Beziehungen zwischen Kant und Platon im Einzelnen klar zu legen. Der Verf. ist bereits als Hegelianer bekannt (vgl. die Selbstanzeige „Kantstudien" III, 213). Als solcher zeigt er sich auch in der vorliegenden Abhandlung. Kant hat nach ihm die Bedeutung, „das Denken persönlich gemacht" und damit die Philosophie „angebahnt" zu haben, nach der „alles Geschichte ist, nämlich der Entwicklungsgang des sich selbst verwirklichenden Ich oder Geistes" (118). „Man kann sich bei ihm [sc. Kant] nicht beruhigen, und kein Denker hat es gekonnt, die Geschichte beweist es. Die gesamte protestantische Philosophie der Neuzeit stammt ohne Ausnahme von ihm ab, denn gewaltig war die Kraft, mit der er Bresche schlug. Aber überall trägt seine Schöpfung das Kennzeichen des Provisorischen; sie ist sozusagen die verkörperte Idee des Anfanges, des Vorläufigen in der Philosophie, und gerade darin besteht ihr bleibender Wert; und infolgedessen erreichte er gerade das Gegenteil von dem, was er beabsichtigte: er wurde der Äolus, der die Stürme entfesseln musste, die er hüten wollte" (116). Das ist Wynekens Standpunkt, von dem aus in der Abhandlung Kants Ansichten über folgende Themata in Hinsicht auf ihren Platonismus untersucht werden: Zunächst die Methode, die durch Hegel „eine ziemlich mustergiltige Darstellung und Kritik erfahren" habe (102); dann die Kausalitätstheorie bes. in ihrer Bedeutung für die intelligible Welt, dabei wird der Jacobi'sche Einwurf zurückgewiesen (103); hierauf der Zusammenhang zwischen Sittengesetz und Erscheinungswelt mit Berücksichtigung auch vieler anderer Denker (104 ff.). Dieses Thema beherrscht die nun folgenden Ausführungen: die Lehre vom radikalen Bösen und im Anschluss daran vom intelligiblen Charakter (106 ff.). Die Schwierigkeiten, die in Bezug auf die letztere Theorie Kants aufgedeckt werden, sind vielleicht der interessanteste Teil des Aufsatzes. Freilich treten auch hier bald die für den Hegelianer unvermeidlichen Begriffsquälereien (bes. S. 107 an dem Begriffspaar: konkret-abstrakt) störend dazwischen. Es folgen Betrachtungen über Kausalität und Freiheit und ihre Verbindung durch die Urteilskraft (deren Platonisches Gegenstück Wyneken im Eros sieht) (111). Hieran anschliessend wird auch Schillers Ästhetik, jedoch kaum gerecht, beurteilt (111/112). Ausführlich geht sodann der Verf. ein auf den „grossen Gedankengang über das höchste Gut" (112 ff.), der Kants Ethik gegen Weltflucht schütze. „Bei Platon liegt das summum bonum als Grund in der Vergangenheit, bei Kant als Zweck in der Zukunft" (115). Zum Schluss folgt noch ein „kurzer

systematischer Überblick über das Gemeinsame und Verschiedene beider Systeme" mit geschichtsphilosophischen Erwägungen über die Beziehungen geistiger Verwandtschaft zwischen der indischen Philosophie, der Platonischen und der Kantischen, in welch letzterer der Verf. „die gemeinsame Grundlage der nachfolgenden klassischen germanischen Philosophie" erblickt. S. 117/118 werden diese Beziehungen in allerdings schüchterner und fast versteckter Weise in das etwas modernisierte dialektische Schema Hegels hineingedeutet.

Frommel, Otto. Das Verhältnis von mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei Kant und Lotze. Diss. Erlangen, 1898. (68 S.)

Die vorliegende Arbeit bezweckt nicht bloss eine Darstellung dessen zu geben, was ihr Titel ausspricht, sondern zugleich in vornehmlich apologetischer Tendenz die Endergebnisse zu prüfen, die die beiden Philosophen in wesentlicher Übereinstimmung mit einander aus der Erörterung dieser naturwissenschaftlich-methodologischen Frage gezogen haben. Auf eine kurze Einleitung folgt im ersten Kapitel (11—29) die Darlegung der Theorie Kants; im zweiten (29—56) die der Theorie Lotzes, woran sich im letzten Kapitel (56—68) die kritische Beurteilung mit den Schlussfolgerungen über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft anschliesst. — Der Verf. ist in feinsinniger Weise den von seinen beiden Autoren eingeschlagenen Gedankengängen gefolgt. Mit Recht erkennt er (21) in dem Kantischen „als ob" dasjenige Problem, von dessen richtigem Verständnis alles abhängt. Dass er selbst die richtige Interpretation gefunden hat, zeigen seine Ausführungen. „Nicht dass die Natur, sondern nur dass wir vermöge unserer Organisation mit dem Mechanismus nicht ausreichen, bekennen wir, wenn wir behaupten, dass der *Newton des Grashalms* weder gefunden worden, noch jemals gefunden werden wird" (22). „Was anderes als diese unsre subjektive Schranke sprechen wir zunächst nicht aus, wenn wir sagen, dass wir neben der mechanischen die teleologische Erklärung brauchen — näher, richtiger: dass wir zur Ergänzung der für uns nie vollständig möglichen mechanischen Erklärung die teleologische Reflexion hinzunehmen müssen" (23). „Kant sagt nicht: es muss eine andere Kausalität als diejenige der uns bekannten physischen Bewegungsursachen (Naturkräfte) angenommen werden, sondern . . .: das Wirken dieser Naturursachen muss so gedacht werden, „als ob" dieselben durch ein vernünftiges Prinzip (näher durch die Rücksicht auf den zweckmässigen Aufbau des Organismus) in Bewegung gesetzt würden" (24). Am Schluss dieses Abschnittes (28/9) wird die Bedeutung des moralischen Bewusstseins für diese Theorie gebührend hervorgehoben. „In der Ethikoteleologie und dem auf ihr beruhenden praktischen Vernunftglauben (Ethikotheologie) allein findet die natürliche Zwecklehre wie ihren Abschluss so ihre Begründung" (29). — Kant hat nun, wie ihm Lotze vorwirft (31), in seiner Theorie des Organismus die Einheitlichkeit der Naturauffassung durchbrochen, indem er hier die teleologische Betrachtung eintreten lässt, während er die anorganische Natur als das rein mechanische Resultat von Kombinationen einer leblosen Materie verstehen zu können glaubt. Diesem „unmethodischen

Sprung" gegenüber erklärt Lotze einerseits den Mechanismus für „ausnahmslos universell im Bau der Welt", andrerseits aber vertieft er den Begriff des Mechanischen überhaupt im Sinne seiner idealistischen Metaphysik. Teleologie und Mechanismus sind durchaus gleichnotwendige Betrachtungsweisen für denselben Kosmos in allen seinen Teilen: „ideale Deutung und kausale Erklärung der Natur schliessen sich nicht aus, sondern ein" (65). Lotzes Lehre vertritt diesen Satz reiner als die Kantische. Jedoch macht Frommel sehr richtig darauf aufmerksam, dass das Prinzip dieser konsequenteren Durchführung, nämlich die vertiefte Auffassung des Kausalverhältnisses, bereits von Kant ausgesprochen war (23 und 27 f., sowie 60; an letzterer Stelle im Anschluss an Paulsen). Immerhin hätte diese Frage wohl eine eingehendere Untersuchung verdient. Die Kr. d. U. enthält noch manchen hier unbenützt gebliebenen Gedanken. Es hätte sich bei deren genauerer Betrachtung die Frage gestellt, ob nicht gerade vom methodologischen Standpunkt jener „*unmethodische* Sprung" gerechtfertigt ist als der Ausdruck kritischer Zurückhaltung in einer Frage, in der Lotze dogmatisch eine „feste metaphysische Grundlage" (61) zu haben wähnt. Nach der Ansicht des Referenten ist Kants Behandlung dieser Frage konsequenter als Frommel glaubt. Denn man wird sie unter folgendem Gesichtspunkt betrachten müssen: Die regulative, methodologisch-notwendige Metaphysik erlaubt die teleologische Betrachtung erst von da an, wo mit Mechanismus nicht mehr auszukommen ist, also nur für die organische Natur. Wollte man aber glauben, hiermit die reale Tragweite jenes objektiven metaphysischen Prinzips, für das wir nur den subjektiven Grenzbegriff „Zweckmässigkeit" haben, ausgemessen zu haben, so würde man ein höchst seltsames dualistisches Weltbild erhalten. Da nun eine regulative Maxime gar nicht den Anspruch erhebt, die umfassende Formel für die metaphysischen Beziehungen überhaupt zu sein, so ist es zwar kein methodologisch-notwendiger Gesichtspunkt mehr, aber eine „erlaubte Hypothese": eine „allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen zu denken". Bes. § 78 der Kr. d. U., dem auch die citierten Worte entnommen sind, legt diese Auffassung mindestens sehr nahe, bei der offenbar die methodologischen Schwierigkeiten schwinden. — Noch sei das vortreffliche Wort erwähnt, in dem Frommel in schlagender Kürze ausspricht, wie sich Lotzes Teleologie zu der Kants verhält, und was für beide charakteristisch ist: „Was sie beide wollten, war eine idealistische Weltansicht auf realistischer Basis. Dass diese Synthese möglich ist, hat Lotze mit der geschulten Kraft des modernen Forschers und dem zusammenschauenden Blick des Künstlers um vieles reicher und schöner, aber doch wohl nicht wesentlich tiefer zum Ausdruck gebracht als der vorsichtige Kritiker der reinen Vernunft" (64).

Salits, P. Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem. Rostock, Druck von Adler's Erben. 1898. (195 S.)

Auf eine kurze Einleitung folgt ein Kapitel „Determinismus und Indeterminismus"; es giebt die Darlegung dieser beiden Standpunkte (6—19). Hieran schliesst sich der „geschichtliche Rückblick" (20—118), der

das Freiheitsproblem in seiner Entwicklung von Homer bis auf Kant verfolgt. Von S. 119 an beschäftigt sich die Schrift mit „Kants Lehre von der Freiheit". — Salits beginnt diesen Abschnitt mit einer kurzen Übersicht über die Kr. d. r. V. bis zu den Antinomien. Die 3. Antinomie giebt die Gelegenheit, zum eigentlichen Thema überzugehen (128). Kants Beweise für die Antinomien hält der Verf. im Anschluss an Erhardt nicht für stichhaltig; doch geht er nicht näher auf sie ein, sondern untersucht, wie sich das Antinomienproblem im Rahmen der Kantischen Philosophie des Weiteren gestaltet. Er zeigt, in welcher Weise Kant die Lösung des Widerstreites giebt. Gegen diejenigen, die die Annahme von zwei Ursachen desselben Vorganges, einer intelligiblen und einer empirischen, bei Kant haben finden wollen (v. Kirchmann, v. Hartmann u. a.) macht er sehr richtig geltend, dass es sich nur um zwei Betrachtungsarten handelt (148). S. 156 wendet sich Salits zur Kr. d. pr. V. „Der Unterschied ist eigentlich nur der, dass in der Kr. d. r. V. Kant die Lehre von der Freiheit, ausgehend von den Antinomien, als ein kosmologisches Problem behandelt, hier dagegen, ausgehend von den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins, mit Rücksicht und Beziehung auf das Sittengesetz" (156). Beidemale löst Kant das Problem „durch Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen und vindiziert [er] den ersteren Freiheit und den letzteren Naturnotwendigkeit" (158). Doch seien, meint Salits, die Schwierigkeiten nicht beseitigt, die sich ergeben, wenn man mit Kant Gott als den Schöpfer der Noumena annimmt. Kant behauptet, weil Gott nur die Noumena, nicht aber die Phänomena geschaffen habe, sei Gott nicht Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt. Nach Salits ist diese Argumentation hinfällig, da ja die sinnlichen Handlungen ihren Grund im intelligiblen Charakter haben; folglich sei in letzter Hinsicht doch Gott Ursache aller Handlungen, und die Freiheit sei mithin vernichtet (158—160). Ohne nun die Kantische Theorie zur meinigen machen zu wollen, möchte ich hier doch darauf hinweisen, dass Kant m. E. diesem Einwand dadurch im voraus begegnet ist, dass er die intelligible Welt für eine Welt der Freiheit erklärt hat: Kant denkt sich die Schöpfung als eine Schöpfung freier Wesen, deren jedes sich seinen Charakter selbst giebt. Salits citiert nun (163) selbst eine Stelle, in der Kant dies ausspricht, jedoch nur, um an sie die Frage anzuknüpfen: „Woher weiss aber Kant, dass dem so ist?" (164). Nun, als Wissen hat Kant seine Religionsmetaphysik auch nicht ausgegeben. Er hat sie sich zur Erklärung der Thatsachen des sittlichen Bewusstseins konstruiert als eine von ihm für widerspruchslos gehaltene metaphysische Theorie, und, so viel ich sehe, enthält sie wenigstens die Widersprüche nicht, die S. in ihr finden will. Die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf eine unräumliche und unzeitliche (nicht „vorzeitliche" 163) That ist auch kein Gegenstand eines stichhaltigen Einwandes, wie Salits zu meinen scheint (164). Wie sollen denn Noumena gedacht werden — und eine metaphysische Theorie muss sie denken — ohne die Denkformen? Der Verf. begeht den seit Jacobi und Aenesidem in der Kantlitteratur endemischen Fehler der Verwechslung von Kategorien (reinen Verstandesbegriffen) mit Grundsätzen (Regeln der Anwendung jener reinen Kategorien auf räumlich-zeitliche Objekte). — Ferner soll die

Lehre von der intelligiblen That mit „dem stolz gebietenden kategorischen Imperativ“ in Widerspruch stehen. Dieser soll seine Bedeutung verlieren, „wenn die Handlungen notwendige Wirkungen des empirischen Charakters sind, der wiederum von dem intelligiblen abhängig ist“ (167). Mit gleichem Recht liesse sich fragen, welche Bedeutung die logischen Normen hätten, da ja unser Denken doch nicht nach logischen, sondern stets nach psychologischen Gesetzen vor sich geht.

S. 170 wendet sich der Verf. zu einem anderen Thema, zur Frage, ob der Begriff der Freiheit bei Kant überall einheitlich durchgeführt sei. Er verneint die Frage und beantwortet sie (im Anschluss an Zange) dahin, dass in der „Grundlegung z. Met. d. Sitten“ ein freier Wille ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist, während in den übrigen Schriften der Begriff die Freiheit vom Kausalgesetz bedeute. Dass bei Kant der Terminus „frei“ in beiden Bedeutungen vorkommt, ist mir nicht zweifelhaft; doch glaube ich, dass diese Vermengung auch innerhalb der einzelnen Schriften selbst statt hat.

Zum Schluss folgt noch (181 ff.) eine gedrängte Beurteilung der Kantischen Freiheitslehre. Zunächst erhebt Salits die Frage: „Wie kommt Kant eigentlich dazu, ausserräumlichen und ausserzeitlichen Dingen an sich, von denen man nach seiner ausdrücklichen Lehre nichts wissen kann, noch Freiheit zu vindizieren?!“ (182.) Die Frage erledigt sich in analoger Weise wie die S. 164 aufgeworfene und bereits besprochene. Dann folgen Erörterungen über das Ding an sich, wobei sich der Verf. an Liebmann anschliesst, das Ding an sich also überhaupt verwirft. Hier ist es natürlich dann durchaus konsequent, wenn er erklärt, dass mit dem Ding an sich auch der intelligible Charakter wegfällt. Weniger konsequent ist es jedoch, wenn (187/8) der Einwand erhoben wird, Kant mache den empirischen Menschen für das verantwortlich, was der intelligible Charakter gethan hat, er versäume es also, die Identität des Angeklagten und des Thäters festzustellen. Denn hiergegen brauche ich bloss auf das zu verweisen, was Salits selbst 40 Seiten weiter oben gegen jene Kantinterpreten ausgeführt hat, die die empirische Ursache eines Vorgangs von der transscendenten trennen und zwei Ursachen statuieren wollen.

Interessant sind die Hinweise auf Analogien der Kantischen Lehre bei Platon (188 f. vgl. 34—44).

Die letzten Seiten bringen in der Hauptsache Rekapitulationen. Abschliessend erklärt der Verf. seine Zustimmung zu Liebmanns Ausführungen über das Freiheitsproblem.

Bormann, Walter. Kantsche Ethik und Occultismus. Zwei Vorträge. S.-A. aus den „Beiträgen zur Grenzwissenschaft, ihrem Ehrenpräsidenten Dr. Karl Freiherrn du Prel gewidmet von der Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie zu München“. Jena, Costenoble, 1899. (S. 107—139.)

Es kann nicht geleugnet werden, und es ist auch in dieser Zeitschrift schon mehrfach ausgesprochen worden, dass Kant nicht nur zu der Zeit, als er den Brief an Fräulein von Knobloch schrieb, eine gewisse Zuneigung zu den Swedenborgischen Theorien hegte, sondern dass er sich

dieselbe auch durch die mancherlei Umkippungen hindurch in die Periode des Kritizismus hinübergerettet hat. Immer wieder wird von Zeit zu Zeit diese Thatsache zum Gegenstand einer einseitigen Beleuchtung gemacht, und Kant, wenn auch nicht gerade als Vorkämpfer des Spiritismus gefeiert, so doch als einer von denen hingestellt, die im Geiste der „wissenschaftlichen Psychologie“ gearbeitet haben. Kants kritische *ἐποχή* lässt ja gar vielen metaphysischen (die Spiritisten sagen dafür gerne „transscendentalen“) Theorien Raum; auch der Occultismus kann sich dort einnisten. Und das thut er denn auch mit grossem Eifer. Bei der Lektüre solcher spiritistischen Schriften wie der Bormannschen meint man, der Occultismus sei der *wahre und ächte Thronerbe Kants* und besorge z. Z. das *Zu-Ende-denken* von dessen Philosophie. Wie einst Schopenhauer über die Philosophie seiner Zeitgenossen geklagt hat, so klagt Bormann über „das Missverhältnis der heute herrschenden Philosophie und akademischen Wissenschaft zu Kants Geistesart“ (122); und wie sich einst Schopenhauer über die Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren lustig gemacht hat, so thut es heute Bormann im Namen des Occultismus (vgl. bes. 139). Seine vorliegenden Ausführungen nehmen die Kantische Ethik mit Entschiedenheit in Anspruch. Den Kern der Erörterungen bildet die Identifikation der intelligiblen Welt mit dem Occulten (114 u. ö.). Gegen Wundts Ethik werden vom Standpunkt des Kantianismus aus energische Angriffe unternommen. Der erste der beiden Vorträge hat zum Hauptthema die Identität der Kantischen Ethik mit den spiritistischen Theorien, der zweite Kants eigene Stellung zum Spiritismus; ohne dass indessen die beiden Themata streng von einander geschieden wären. Im zweiten Vortrag werden übrigens nicht nur Kants ethische Schriften, sondern namentlich auch die „Träume eines Geistersehers . . .“ einer eingehenden Diskussion unterworfen.

Prinzipiell ist gegen den Versuch, Kant für diese „wissenschaftliche Psychologie“ als Autorität auszuspielen, unter allen Umständen folgendes einzuwenden: Kant hat das Wissen aufgehoben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Unter Glauben versteht er dabei eine durch die Thatsachen des moralischen Bewusstseins geforderte Überzeugung. Diese Überzeugung kann aber nie zu einer positiven Dogmatik führen, sondern sie hält sich mit ihren Urteilen notwendig innerhalb der Grenzen des Symbolismus. Thäte sie das nicht, so wäre Kants Religionsmetaphysik eine Hinwegsetzung über seine kritische Grenzbestimmung. Und eine solche liegt schlechterdings in der „wissenschaftlichen Psychologie“ vor. Der vorliegenden Arbeit Bormanns muss nun gewiss das Zeugnis ausgestellt werden, dass sie zum Besten gehört, was vom Standpunkt des Occultismus bis jetzt geschrieben ist. Sie hält sich von Überschwenglichkeiten ziemlich frei. (Mit besonderer Anerkennung sei auch erwähnt, dass der Brief Kants an Charlotte von Knobloch citiert wird mit der Bemerkung, dass er „anscheinend in das Jahr 1763“ gehört: S. 131). Aber jener Vorwurf kann ihr nicht erspart bleiben. Bormann selbst sagt (131) von Kant: „Der Reinigkeit der Sitten findet er es gemässer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele zu gründen, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt“. Die „wissenschaftliche Psychologie“ lehrt aber nicht einmal bloss die Hoff-

nung auf ein zukünftiges Leben, sondern sie sucht selbst die Thatsächlichkeit eines Fortlebens nach dem Tode wissenschaftlich zu beweisen. Diese Tendenz ist aber der Kantischen Ethik durchaus zuwider. Will man sich die Bedeutung des soeben erwähnten, von Bormann angeführten Kantischen Satzes völlig klar machen, so muss man ihn zusammenhalten mit dem Schlussabschnitt der Elementarlehre der Kr. d. pr. V. Er ist überschrieben „Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen". Ich kann hier nur einige Sätze daraus anführen; sie dürften aber hinlänglich zeigen, mit wie wenig Recht sich der Occultismus auf die Kantische Ethik berufen darf. Kant beginnt dort mit der Bemerkung, dass unser Erkenntnisvermögen den wichtigsten Fragen gegenüber versagt, und fährt dann fort: „Gesetzt nun, sie [sc. die Natur] wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung erteilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitz einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehn nach wohl die Folge hiervon sein? . . . Statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewissheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden: weil aber . . . der Stachel der Thätigkeit hier . . . äusserlich ist, . . . so würden die mehresten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber . . . würde gar nicht existieren". Das ist deutlich: Nach Kants Ansicht würde der Occultismus, wenn er sein Ziel erreichen könnte, die Ethik unmöglich machen. — Kants leise Neigung zum Geisterglauben ist nicht mehr und nicht weniger als eine willkürliche Ausmalung des leeren Begriffs der intelligiblen Welt, ohne wissenschaftlichen Wert. Und Bormanns Identifizierung von Kants intelligibler Welt und dem Reich der Zwecke mit den „wissenschaftlichen" Erfahrungen des Occultismus — ist gleichfalls eine willkürliche Ausmalung und gleichfalls ohne wissenschaftlichen Wert.

Noch sei darauf hingewiesen, dass die „Kantstudien" in einem ihrer nächsten Hefte einen Beitrag zu diesen Fragen aus der berufenen Feder des Herrn Geh. Hofrat Heinze in Leipzig bringen werden.

Döring, A. Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. Stuttgart, Frommann, 1899. (415 S.)

Das mit viel Wärme geschriebene Buch streift an einigen Stellen auch die Kantische Ethik. S. 65 wendet sich D. gegen den rigoristischen Wahrheitsfanatismus, S. 226 gegen die Lehre von der unbedingten Verwerflichkeit des Egoismus und vom „radikalen Bösen". Dennoch steht der Verf. Kant nicht fern: Die Verbindungslinie zwischen seiner Ethik und der Kantischen führt über Schiller. Vgl. besonders S. 240 ff., wo es im Anschluss an die Schillerschen Verse

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron"

u. a. heisst: „Die Aufnahme des Gesetzes in den Willen ist nichts anderes, als eben die Absicht, in allem Thun nur dem Wohlsein der Anderen zu dienen, die schon zum Wesen des Sittlichen gehörte, und der das Gesetz in den Willen Aufnehmende ist kein anderer, als eben der ethische Mensch." Kantischen Geist zeigt ferner die Begründung des Sittlichen auf Vernunftüberzeugung (S. 237 ff.): „Es liegt in der Vorstellung von einem bloss triebförmigen Zustandekommen des Sittlichen eine Herabwürdigung des Menschen zum blossen Naturwesen, die der thatsächlichen Beschaffenheit des Menschen als eines nach bewussten Zwecken handelnden Vernunftwesens widerspricht."

Schultze, Rudolph. Kritik der Religionstheorie Rauwenhoffs. Erlanger Diss., Berlin, 1898. (45 S.)

Der scharfsinnige Verf. geht mit R. streng ins Gericht. Er behandelt seine Stellung zu folgenden Thematen: Ursprung der Religion, Wesen der Religion und des religiösen Glaubens, Recht der Religion und des religiösen Glaubens, Erkenntnistheorie; aber in allen vier Punkten fällt er das Urteil zu Ungunsten des niederländischen Religionsphilosophen. — Die Verwandtschaft der R.'schen Lehren mit Kantischen (Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, Pflichtbewusstsein, Postulatentheorie) wird S. 17—20 erörtert.

Dunkmann, Karl. Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Hallenser theol. Diss., 1899. (92 S.)

Die geistreiche Abhandlung ist ihrer Tendenz nach der Versuch, zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Theologie die Philosophie Avenarius' zu machen. Es versteht sich von selbst, dass die Polemik ihre Hauptspitze gegen die idealistische Philosophie und damit auch gegen Kant richtet. Seine Stellung zu demselben hat D. am schärfsten pointiert in der siebenten der angefügten Thesen: „Die theologische Brauchbarkeit der Philosophie Kants scheitert an ihrem empirischen Determinismus". Determinismus und Indeterminismus werden eingehend und mit grossem Scharfsinn geprüft, und das Resultat der philosophischen Untersuchung ist, dass die Philosophie mit ihrem Problem nicht zu Ende kommt (50). So wird denn auch Dunkmanns eigene, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses aufgestellte indeterministische Freiheitslehre (47 f.) nicht eigentlich bewiesen, sondern postuliert. Sein wissenschaftlicher Standpunkt gestattet dem Verf. ohne Schwierigkeit den Indeterminismus: denn vom Standpunkt der „reinen Erfahrung" aus kennt er keine Allgemeinheit und Notwendigkeit, im Gegenteil erhebt er gegen Kant den Vorwurf, er habe durch seine ungerechtfertigte Hochachtung vor dem naturwissenschaftlichen Begriff der Notwendigkeit alles Geschehens an Stelle der von ihm vernichteten alten Metaphysik sofort eine neue gesetzt (14). — Freilich erhebt sich die Frage, ob die religiösen Grundüberzeugungen als „Introjectionen" besser vor Angriffen gesichert sind, als sie es als notwendige Vernunftideen gewesen waren, und ob nicht vielmehr gerade das Postulat der Theologie, das Dunkmann aufstellt, weit von allem Positivismus wegführt.

Von der wissenschaftlichen Bedeutung der theologischen Postulate hält der Verf. Grosses: Am Ende der Einleitung heisst es (und ähnliches steht am Schlusse der Abhandlung): „Es kann nur eine Wahrheit, nur eine wahre Philosophie geben. Wenn die Theologie dieselbe ist, wird damit notwendig jede andere Philosophie ihrem Wahrheitsgehalt nach negiert. Letztere kann vielleicht auf dasselbe Resultat hinauskommen, wie die Theologie — theistische Systeme —, so ist der Weg falsch gewesen, denn zur theologischen Wahrheit führt nur der eine theologische Weg des Glaubens" (4). „Die Auflösung der philosophischen Antinomien durch die Theologie" ist die bezeichnende Überschrift des letzten Kapitels. Allerdings kennt der Verf. auch „theologische Antinomien" (die Theologie muss sowohl Freiheit als auch Unfreiheit postulieren), die gleichfalls bei ihm durch die Theologie selbst aufgelöst werden. Sollte deren Lösung aber nicht richtiger in der Philosophie gesucht werden?

Es erscheint mir nicht unwichtig, noch auf Folgendes hinzuweisen: Windelband bezeichnet in seiner vortrefflichen „Geschichte der neueren Philosophie", II, S. 3 (2. Aufl.) als den Mittelpunkt der Kantischen Lehre Kants persönliche Überzeugung, seinen „unerschütterlichen Glauben an die Macht der Vernunft". Von hier aus betrachtet erscheint die Geschichte des von Kant ausgegangenen deutschen Idealismus als die Geschichte der Modifikationen dieses Glaubens. Avenarius mit seiner Schule sowie die konsequentesten Vertreter der immanenten Philosophie haben diese Grundüberzeugung fallen gelassen; sie vertreten die Antithese zum deutschen Idealismus: Hier liegt der tiefste Punkt des Gegensatzes zwischen Dunkmann und dem modernen Positivismus einerseits und Kant und seinen Anhängern andererseits.

Brömse, Heinrich, Dr. Die Realität der Zeit. Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik. 114. Bd., H. 1, 1899. (S. 27—63.)

Die scharfsinnige Abhandlung versucht den Beweis zu führen, dass der Zeit eine metaphysische Realität zukommt. Der leitende Gedanke ist der: Von jeder Vorstellung des Geschehens ist die der Zeit unwegdenkbar. Wer das Geschehen auf das logische Verhältnis von Grund und Folge zurückzuführen versucht, vernachlässigt den wesentlichsten Faktor des ersteren: die zeitliche Aufeinanderfolge. Ergo ist die Annahme „sog. intelligibler, der Zeit nicht unterworfener Zustände in der Welt der Dinge an sich" (29) widerspruchsvoll. — Zunächst werden „die möglichen Auffassungen der Zeit als Realität" besprochen. Die Auffassungen als Substanz, als selbständiger Verlauf und als Eigenschaft der Dinge werden abgelehnt. Der Verf. acceptiert die metaphysische Existenz der Zeit als Form des Geschehens. Der wichtigste Abschnitt ist § 8: „Nachweis der realen Zeit für das Geschehen im Subjekt". Hier wird eingehend gezeigt, wie uns „das innere Leben als ein Verlauf psychischer Zustände gegeben" ist (38), „dass die Existenz eines Verlaufs psychischer Vorgänge unmittelbare Gewissheit hat" (39), dass „sich hieraus klar die Bedeutung der Zeit für die Vorgänge in uns ergiebt" (40). Wie freilich aus diesen Argumentationen etwas anderes gefolgert werden darf, als die empirische Realität (nach des Verf. Terminologie „Objektivität") der Zeit, ist nicht einzusehen.

Auf den interessantesten der hier berührten Punkte möchte ich kurz eingehen. Brömse erklärt im Anschluss an die erwähnten Ausführungen: Wollte man geltend machen, „dass nur das empirische Ich der Zeit unterworfen sei, nicht aber das hinter diesem liegende metaphysische, so würde das ein gänzlich haltloser Einwand sein . . . Wenn man ein solches höheres [sollte heissen: transscendentes] Subjekt annähme, so ist seine transscendentale Synthesis der Apperception nicht anders denkbar denn als Thätigkeit, diese aber kann nicht zeitlos sein. Wäre das metaphysische Ich in seiner Daseinsform nicht an die Zeit gebunden, so könnte man nicht einsehen, wie es überhaupt dazu käme, uns als zeitliches Ich zu erscheinen“ (40 f.). Mit der tr. Synthesis der Apperception lässt sich aber hier gar nichts ausrichten. Diese ist nichts anderes als, um einen Ausdruck Liebmanns zu gebrauchen, der „Gattungstypus der menschlichen Intelligenz“ (Kant sagt „der Verstand selbst“: tr. Deduktion, 2. Aufl. § 16); sie bedeutet die Forderung, dass alle vom empirischen Bewusstsein vorzunehmenden Synthesen in normaler Weise vollzogen werden sollen. Das transscendentale Ich wäre auch dann zeitlos, wenn die Zeit metaphysische Realität hätte (und also das metaphysische Ich zeitlich wäre). Denn eine Norm des Bewusstseins ist ja doch kein Ding, das eine zeitliche Existenz führen könnte. Dass nun die empirische Besinnung auf dieses normative Bewusstsein (bei der nach Kant überhaupt noch keinerlei Selbsterkenntnis stattfindet: § 25 der tr. Ded., 2. Aufl.) nicht anders als in der Zeit stattfinden kann, beweist natürlich nichts gegen ein zeitloses metaphysisches Ich. Mehr aber bleibt von dem, was der Verf. anführt, nicht bestehen. — An die Argumentationen, die die Zeit als reale Form des Geschehens (unmittelbar für die Innenwelt, mittelbar für die Aussenwelt) nachzuweisen suchen, schliessen sich scharfsinnige Erörterungen über Zeitvorstellung, Zeitanschauung, Zeitbegriff. Als ausführlicher Anhang (53—63) folgt endlich unter eingehender Berücksichtigung der entsprechenden Partien in Vaihingers Kommentar eine Kritik der Kantischen Zeitargumente mit Ausnahme des dritten, das im Anschluss an Vaihinger aus der Reihe der übrigen Argumente ausgeschlossen wird. Als den Hauptfehler des ersten Argumentes (wie überhaupt der tr. Ästhetik) bezeichnet B. „die Vermengung der beiden gänzlich verschiedenen Probleme: Was ist die Zeit als Vorstellung? — Was ist die Zeit als Vorstellungsform?“ (55). Auch führe Kants Theorie zu „einer höchst wunderbaren prästabilierten Harmonie zwischen Form und Inhalt der Anschauung“ (56). Gegen das zweite Argument wird behauptet: Gelänge es wirklich, alle Erscheinungen wegzudenken, „so würde nichts übrig bleiben als das Ich ohne psychische Veränderung“ (58). Den beiden letzten Argumenten wird wieder vorgeworfen, dass in ihnen die Zeit mit ihrer Vorstellung zusammengeworfen werde (60, 62). Kant gebraucht, so wird zum Schluss ausgeführt, die Ausdrücke Zeit und Zeitvorstellung gleichbedeutend: darin aber liegt „eine Vorwegnahme des Ergebnisses seiner Untersuchung, aus der ja erst die metaphysische Idealität der Zeit folgen könnte — freilich nicht folgt“ (63).

Mongré, Paul. Das Chaos in kosmischer Auslese. Leipzig, C. G. Naumann, 1898. (213 S.)

Das mit mathematischem Scharfsinn abgefasste Buch enthält die Grundlegung eines vielfach auf Kants Idealismus zurückgreifenden „erkenntnistheoretischen Radikalismus". „Der antropomorphe Fetischismus, mit dem wir uns Begriffe wie Kausalität, Naturgesetz, transeuntes Wirken verdeutlichen mussten, solange wir sie als transscendente Begriffe missverstanden, hat einer geläuterten Auffassung Platz zu machen, in der sie zu leitenden Gedanken einer analytisch-deskriptiven Nachbildung unserer Bewusstseinswelt werden; und die mystische Hypostase einer Natur, die freiwillig sich unter Gesetze stellt, vereinfacht sich zu der eines unbeschränkten Chaos, aus dem jedes spezielle Bewusstsein seinen speziellen Kosmos herausliest" (135). Dieser Satz erklärt den seltsamen und leicht irreführenden Titel des Buches, das mit folgenden bezeichnenden Worten schliesst: „Die ganze wunderbare und reichgegliederte Struktur unseres Kosmos zerflatterte beim Übergang zum Transscendenten in lauter chaotische Unbestimmtheit; beim Rückweg zum Empirischen versagt dementsprechend bereits der Versuch, die allereinfachsten Bewusstseinsformen als notwendige Incarnationen der Erscheinung aufzustellen. Damit sind die Brücken abgebrochen, die in der Phantasie aller Metaphysiker vom Chaos zum Kosmos herüber und hinüber führen, und ist das Ende der Metaphysik erklärt, — der eingeständlichen nicht minder als jener verlarvten, die aus ihrem Gefüge auszuscheiden der Naturwissenschaft des nächsten Jahrhunderts nicht erspart bleibt" (209). — Der originelle Weg, den Mongré einschlägt, besteht darin, dass er die Formen der Erfahrung, Zeit und Raum, zunächst als transscendent real annimmt und mit ihnen die stärksten Variationen vornimmt, dabei aber zeigt, dass der empirische Effekt hierdurch nicht berührt zu werden braucht. Der Schluss, den M. daraus zieht, ist die völlige Unabhängigkeit des empirischen Kosmos von der transscendenten Welt, die sich, ohne dass es von uns bemerkt würde, fortwährend wie ein Proteus verwandeln könnte, ja die überhaupt gar nicht vorhanden zu sein brauchte und doch noch „ein zureichendes Äquivalent" (!) des empirischen Kosmos wäre (188). Der Verfasser bezeichnet diese „letzte Konsequenz" seines Idealismus als „transscendenten Nihilismus". Dass die zu diesem Ziele führende Bahn an Paradoxien reich ist, kann nicht verwundern. So werden die kühnsten Variationen, die die bisherigen Metageometer mit dem Raum vorgenommen haben, hier noch übertrumpft, freilich in so hohem Masse, dass in dem Leser der lebhafte Verdacht aufsteigt, Mongré beabsichtige, eine Satire auf die Verwendung analytischer Formeln in der Erkenntnistheorie zu schreiben. Es ist ja nach dieser Seite von Metageometern genug gesündigt worden, um ein Buch zu rechtfertigen, das mit einer zwar starken, aber doch feinen Übertreibung einsetzt, sich damit eine gründlich verschrobene Position schafft und nun 200 Seiten lang deren verschrobene Konsequenzen entwickelt. Liebhaber geistreicher Absurditäten werden die Schrift mit Vergnügen lesen.

Kinkel, Walter. Beiträge zur Theorie des Urteils und des Schlusses. Habilitationsschrift. Giessen, 1898. (40 S.)

Der Verf. beginnt mit einer Erörterung über das Wesen des Urteils. Im Gegensatz zu Wundt und Erdmann vertritt er die Ansicht Sigwarts, der

im Urteilsakt eine Synthese erblickt und damit an Kants Lehre von der synthetischen Einheit der Apperception anknüpft (6). Gegen Erdmann verteidigt Kinkel ferner Lotzes Theorie, dass jedes Urteil eine Identitätsbeziehung behauptet. Dann folgen Ausführungen über die Einteilung der Urteile. Der Verf. unterscheidet im Anschluss an Trendelenburg Urteile des Umfangs und des Inhalts, modifiziert jedoch in der Einzeldurchführung Trendelenburgs Anschauungen. Auch Kants Einteilung der Urteile in analytische und synthetische wird Seite 18 gestreift. Die verneinenden Urteile rechnet Kinkel (mit Sigwart gegen Natorp) zu den Urteilen über Urteile, zu denen ausserdem noch die Urteile der Modalität gehören. Nach der Art ihrer Begründung werden die Urteile eingeteilt in unmittelbare und vermittelte. Zu den unmittelbaren gehören die Wahrnehmungsurteile und die Axiome, von welch letzteren Kants Satz gilt: „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur“ (23). Alle anderen Urteile sind vermittelt und ihre Begründung geschieht in syllogistischer Form. — Hiermit wendet sich der Verf. zur Theorie des deduktiven Schlusses. Kurz werden zunächst die unmittelbaren Schlüsse in Betracht gezogen, eingehender sodann die mittelbaren, deren Prinzip bereits Kant richtig aufgestellt hat: „Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst“ (28). Doch findet diese allgemeine Regel in verschiedener Weise Anwendung, anders bei den gemischten hypothetischen Schlüssen (deren Minor ein kategorisches Urteil ist) als bei den kategorischen und den reinen hypothetischen Schlüssen. Dies im einzelnen durchzuführen, ist das Thema des Schlusses der Abhandlung.

Budde, Enno. Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm von Canterbury bis zu Renatus Descartes. Diss. Erlangen, 1898. (47 S.)

Von dem Kantischen Standpunkt der scharfen Unterscheidung zwischen theoretischem Wissen und praktischem Glauben aus betrachtet der Verf. die Gottesbeweise bei Anselm, Thomas von Aquino und Descartes, sowie ihre Widerlegungen durch die Zeitgenossen Anselms, die Nominalisten, die Gegner Descartes' und Kant. Den Grundfehler der scholastischen Philosophie sieht Budde darin, dass sie die von Kant und ähnlich schon von dem grossen Gegner des Thomas, von Duns Scotus, gelehrte Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nicht vollzogen hat (4 5, 23). Kants Kritik der Gottesbeweise wird im Anschluss an die Besprechung der gegen die Meditationen Descartes' gerichteten „Objectiones“ eingehend erörtert. Budde findet in Kants Argumentation den glücklichsten Nachweis der „völligen Haltlosigkeit des Cartesianischen Beweises“ (40). Er verteidigt sie gegen den Vorwurf, Kant habe den Beweis des Anselm mit dem des Descartes verwechselt (40) und gegen v. Kirchmanns missverständliche Auslegung der Auseinandersetzung über die 100 möglichen und die 100 wirklichen Thaler (43). Zum Schluss wird Schopenhauers Urteil über den ontologischen Beweis (in der Schrift über den Satz vom Grunde) herbeigezogen und gezeigt, dass es im Wesentlichen das Kantische Argument enthält (45).

Auffallend ist, dass von den Schriften des Thomas nur die Summa

contra gentiles berücksichtigt ist, während doch auch die Summa theologiae für das Thema des Verfassers von grosser Wichtigkeit ist und Gesichtspunkte giebt, deren Erwähnung und Bearbeitung der Referent in der vorliegenden Abhandlung vergeblich gesucht hat.

Volkmann, F. Schillers Philosophie. Berlin, Rühe, 1899. (31 S.)

Von F. Volkmann, dem Verf. der „Entwicklung der Philosophie" (vgl. „KSt." IV, 123) ist ein neues Schriftchen erschienen: „Schillers Philosophie". Es hebt an mit folgenden Sätzen: „Der Wert der philosophischen Schriften Schillers liegt im Wesentlichen in der schön erfundenen sachlichen Darstellung, in der vollendeten Form des Ausdrucks und in dem alles belebenden Schwunge poetischer Begeisterung. Der Gehalt, den man im engeren Sinne als philosophisch anzusprechen hat, trägt kaum dazu bei, diesen Wert zu erhöhen, giebt vielmehr häufig Veranlassung, der Wirkung des Ganzen zu schaden". Ein ähnlich auffallendes Urteil findet sich auch über Kant. V. wundert sich, dass er es unterlassen habe, „das Ding an sich in seiner grundlegenden Eigenschaft und unsere wechselnden und nie abgeschlossenen Vorstellungen als Ausläufer davon in Zusammenhang zu bringen und die einzelnen Beziehungen zu verfolgen" (23): Kant wäre nämlich, wenn er das gethan hätte, vor den „Irrtümern seiner Transscendentalphilosophie" bewahrt geblieben. Insoferne, als er auf jenem Wege nie über den Dogmatismus hinausgekommen wäre, allerdings. — Von den Antinomien heisst es, dass sie die Schwierigkeiten darstellen, welche in der Philosophie entstehen, wenn man den Übergang macht vom Physischen zum Logischen — ein Gedanke, der dann in der Schrift mehrfach variiert wird.

Nessler, Gustav. Untersuchungen über die wichtigsten Versuche einer Metaphysik des Sittlichen. Erster Hauptteil: Geschichtliche Untersuchung. Erlanger Diss. Berlin, J. Sittenfeld. 1898. (86 S.)

Der Verf. behandelt auf 86 Seiten die ganze Geschichte der Metaphysik des Sittlichen von ihrem „Begründer" Platon an bis auf E. v. Hartmann. Am besten kommt, sowohl was den ihm zugestandenen Raum (13 Seiten), als auch was die Anerkennung seiner Leistungen anlangt, Leibnitz weg. An die Behandlung seiner Ethik schliesst sich die 9 Seiten umfassende Darstellung und Kritik der Kantischen Theorien. Kant spielt in der Abhandlung eine etwas klägliche Rolle: seine ethischen Aufstellungen seien „im Grunde Leibnitzische Lehren, nur sozusagen diese auf den Kopf gestellt oder nur halb benützt" (65). Auf eine Diskussion der sehr zahlzahlreichen Anklagen, die gegen Kant erhoben werden, kann ich mich hier nicht einlassen: die Einwendungen sind zum grossen Teil von nicht viel geringerem Alter als Kants Werke selbst, und Antworten darauf sind längst gegeben. An keiner einzigen Stelle hat sich aber der Verf. der Mühe unterzogen, sich mit denen auseinanderzusetzen, die für Kant eingetreten sind. Nur einen in prinzipieller Hinsicht wichtigen Punkt möchte ich kurz beleuchten. Nessler erklärt (69), Kant habe „das nicht erfüllt, was man von einer Metaphysik des Sittlichen erwartet: Ableitung des Grundprinzipes der Ethik aus einem höheren wissenschaftlichen Grunde

und Verknüpfung der Ethik mit der übrigen Philosophie". Das kontrastiert jedoch seltsam damit, dass kurz vorher (64) berichtet ist, dass Kant der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen anweist. Wie kann der Verf., wenn er das weiss, auf eine Ableitung „aus einem höheren wissenschaftlichen Grunde" rechnen? Gerade in der Umkehrung des geläufigen Verhältnisses von Metaphysik und Ethik (in dem „auf den Kopf stellen" der Lehren seiner Vorgänger) liegt der tiefste Punkt des Kantischen Systems. Windelband hat dies in seiner ausgezeichneten „Geschichte der neueren Philosophie" mit Recht stark hervorgehoben. „Weit davon entfernt, aus einer theoretisch gewonnenen Weltanschauung ableitbar zu sein, ist die Moral vielmehr der einzige Weg, auf dem man eine Überzeugung von dem übersinnlichen Wesen der Dinge erwerben kann: diese aber kann niemals bewiesen, sondern immer nur geglaubt werden" (Windelband, a. a. O., 2. Aufl., S. 127/8). Diesen „innersten Zusammenhang der wissenschaftlichen so gut wie der persönlichen Überzeugung" Kants (a. a. O. S. 108) hat Nessler ignoriert. Damit aber hat er zum mindesten sein eigenes Programm verletzt, das er in der Einleitung, S. 3, aufgestellt hat, nämlich der Darstellung der einzelnen Versuche „eine *immanente* Kritik" zuzufügen. Denn seine Kritik wächst nicht aus dem Kantischen System heraus, sondern hier urteilt der „Metaphysiker von altem Schrot und Korn", um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen. Höchstens das könnte man dem Verf. zugeben, dass er eine immanente Kritik seiner eigenen Beurteilung Kants giebt, indem er selber Kantische Thesen anführt, die jene unmöglich machen.

Dass ein ganz respektables Quantum von ernster Arbeit in Nesslers Schrift steckt, soll nicht verkannt bleiben. Aber die viel zu summarische Ausführung (dem Mittelalter z. B. sind $1^1/_2$ Seiten, Schopenhauer nicht ganz ebensoviel gewidmet) lässt in ihren darstellenden Teilen viel sachlich Wichtiges, in ihren kritischen Teilen eine entsprechende Begründung vermissen.

Windelband, W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Erster Band. Von der Renaissance bis Kant. Zweiter Band. Von Kant bis Hegel und Herbart. Zweite durchgesehene Auflage. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1899. (VIII u. 591, VIII u. 408 S.)

Als Vorläufer des abschliessenden dritten Bandes, der nunmehr in nächster Zeit zu erwarten ist, hat Windelband die schon 1878 und 1880 erschienenen beiden ersten Bände seines nicht minder durch feinsinnige Behandlungsweise wie durch umfassende Gelehrsamkeit ausgezeichneten Geschichtswerkes über die moderne Philosophie neu erscheinen lassen. Mit Recht hat er dem in der ihm einst verliehenen Gestalt beliebt und berühmt gewordenen Buche seine Eigenart, d. h. hier so viel wie: seine charakteristischen Vorzüge, gelassen. Windelband spricht sich im Vorwort näher über die Aufgabe aus, die er sich gestellt hat: er will „den allgemeinen Zug der modernen Gedankenmassen schildern, wie sie, teils in den besonderen Wissenschaften, teils in anderen Kultursphären entsprungen, in den Systemen der Philosophie ihre methodische Verarbeitung suchen,

und in diesem Zusammenhange die Stellung und den Wert der einzelnen Lehren charakterisieren". Fügt man diesen Worten noch hinzu, dass die damit gestellte Aufgabe aufs glücklichste und in eine Ausführlichkeit, die kaum eine wesentliche Frage unerörtert lässt, gelöst ist, so hat man zum Teil der Eigenart des Werkes die ihr zukommende Signatur gegeben. Allein nur zum Teil. Denn was hiermit noch nicht gesagt ist, was aber gerade an Windelbands Darstellung in ganz besonderem Masse imponiert, das ist der Umstand, dass sie selbst fördernd in die Probleme eingreift. Windelband ist mehr als blosser Historiker. Der Verfasser der „Präludien" begnügt sich nicht damit, sich in die philosophischen Systeme einzuleben und sie darstellend nachzuerleben, sondern er stellt sie zugleich dar mit dem lebhaften Bewusstsein davon, dass einen Philosophen verstehen, über ihn hinausgehen heisst (um ein an anderer Stelle von ihm gebrauchtes Wort in verallgemeinerter Form anzuwenden). Man kann diesen Gedanken auch so ausdrücken: Windelband giebt, wo er kritisiert, nicht bloss Kritik, sondern er giebt produktive Kritik. Ganz besonders gilt dieses letztere natürlich von den Abschnitten, die er, der Kantianer, dem grossen Königsberger und der von ihm ausgegangenen Bewegung des deutschen Idealismus gewidmet hat.

Wie in der Geschichte der Philosophie selbst, so nimmt auch in dem vorliegenden Werke Kant eine durchaus dominierende Stellung ein, was sich schon dadurch äusserlich kundgiebt, dass sich fast die Hälfte des zweiten Bandes mit seiner Lehre beschäftigt; und näheres Zusehen zeigt, dass es auch in den Paragraphen, die nicht unter der Überschrift „Die Kantische Philosophie" stehen, nicht an Ausblicken, bezw. Rückblicken auf Kant fehlt. Treffend bemerkt Windelband in den die Betrachtung des Kantischen Systems einleitenden Sätzen: „Die grosse Gewalt, welche Kant über die philosophische Bewegung zunächst seiner Zeit ausgeübt hat, liegt vielleicht am meisten in der unvergleichlichen Weite seines geistigen Horizontes und in der Sicherheit, mit welcher er das Nahe und das Ferne von seinem Standpunkte aus überall im richtigen Verhältnis zu sehen wusste. Es ist kein Problem der neueren Philosophie, das er nicht behandelt hätte — keines, dessen Lösung er nicht, selbst wo er es nur gelegentlich streifte, das eigenartige Gepräge seines Geistes aufgedrückt hätte. Aber diese Universalität ist nur der äussere Umriss und noch nicht der Kern seiner Grösse; dieser liegt vielmehr in der bewunderungswürdigen Energie, mit der er die Fülle des Gedankenstoffes zur einheitlichen Durchdringung zu bringen und zu verarbeiten vermochte. Weite und Tiefe sind in seinem Geiste von gleicher Grösse, und sein Blick umspannt ebenso den ganzen Umfang der menschlichen Vorstellungswelt, wie er an jedem Punkte bis in das Innerste dringt. In dieser Paarung sonst selten vereinter Eigenschaften liegt der Reiz, welchen die Persönlichkeit und die Werke Kants immer ausgeübt haben und welcher ihm unter den Philosophen stets den ersten Platz einnehmen lassen wird".

Was speziell in der Darstellung der Philosophie Kants das Verhältnis der vorliegenden zweiten Auflage zur ersten anlangt, so sind nur wenige Änderungen vorgenommen. Zumeist sind es entweder kurze Zusätze oder stilistische Verbesserungen. Hin und wieder findet sich auch die Einfügung

eines der jüngsten Zeit angehörigen Schlagwortes, so z. B. Seite 54 „Transscendentalpsychologie“ [zuerst von Vaihinger gebraucht], S. 173 der „systematische Faktor“ [Adickes]. Von Interesse ist der Zusatz S. 57 über die synthetische Funktion der Sinnlichkeit. Auch die S. 356/7 in dem Abschnitt über Schopenhauer mit Beziehung auf Kant neu eingefügte Stelle über das Ding an sich als Grund der Erscheinung ist nicht unwichtig. — Referent zweifelt nicht, dass Windelbands feinsinniges Werk in der neuen Auflage fortfahren wird, sich zu seinen zahlreichen alten Freunden neue zu erwerben.

Bibliographische Notizen.

Im II. Bande, S. 504, führten wir unter anderen Besprechungen der „Kantstudien“ auch eine solche durch G. Thiele in der „Zeitschrift für immanente Philosophie“ II, 1, S. 80 an. Wir machten diese Angabe auf Grund einer bibliographischen Mitteilung, die wir anderwärts gefunden hatten. Erst jetzt ist uns das betr. Heft selbst zu Gesicht gekommen. Wie wir nun sehen, enthält die ausführliche Besprechung (S. 80—89) im Wesentlichen kritische Ausführungen Thieles zu dem Aufsatze von Adickes über „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung“ u. s. w. Die Ausführungen Thieles, die wir hier nachträglich registrieren, betreffen folgende 4 Punkte: 1. Die propositio V der Nova Dilucidatio, in welcher die beiden verschiedenen Formen des principium rationis determinantis als logisches und als reales Prinzip unterschieden werden. 2. Die Stellung Kants in den Jahren 1762/3, speziell sein Verhältnis zu Crusius' Dissertatio de usu et limitibus principii rationis sufficientis (Kausalgesetz, Realgrund). 3. Hume's Einfluss; nach Adickes fand derselbe um 1768 statt, nach Thiele erst 1772; der bekannte Brief an Herz vom 21. Februar 1772 wird analysiert. Dass 1769 das Antinomienproblem mitgewirkt habe, leugnet Thiele ebenfalls. 4. Thiele führt aus, dass, wenn er (was Adickes nicht billigt) die „intellektuelle Anschauung“ als den Grundbegriff von Kants Kriticismus ansehe, dies nicht im litterarhistorischen (philologischen), sondern in systematischem (philosophischem) Sinne von ihm geschehen sei. — Wir machen bei dieser Gelegenheit nachträglich noch auf einige Beiträge aus derselben Zeitschrift aufmerksam, welche für den Freund der Kantischen Philosophie beachtenswert sind: so auf den Aufsatz von Stock, über Ethik als Wissenschaft, in welchem (I, 232 ff.) „die Unzulänglichkeit des moralischen Formalprinzipes“ bei Kant eindringlich behandelt wird mit dem Nachweis, dass und wie Kants formales Prinzip sich ihm unter der Hand in ein materiales verwandelt; S. 322 ff. wird das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie (im Gegensatze zu Windelband) eingehend erörtert unter Berücksichtigung der Fundamentalbegriffe Pflicht und Zweck. — In demselben Bande findet sich auch ein bemerkenswerter Aufsatz von Franz Marschner, die wissenschaftlich berechtigten Fassungen des Ichbegriffes (I, S. 413 ff.). In diesem Aufsatz wird die Rolle des Ichbegriffs bei Kant ebenso eingehend als einsichtig behandelt. Bemerkenswert ist dabei folgende Ausführung: „Die von Kant durchgängig festgehaltene

Unterscheidung der Momente des Empirischen, Transscendentalen und Transscendenten hat bei ihm auch Geltung in Bezug auf das Ich: er unterscheidet demgemäss das Ich als Erscheinung des transscendentalen Bewusstseins (= die Vorstellung des Ich) und des Ich an sich." „Von diesen Fassungen des Ichbegriffes zu trennen ist das (bei Kant dem transscendentalen Ich bedenklich nahegerückte) logische Ich als der Begriff, den alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhäriert." S. 420 ff. wird die Frage der Unmittelbarkeit des Bewusstseins bei Kant erörtert; 433 ff. und 455 ff. wird besonders noch der Begriff des „Bewusstseins überhaupt" erörtert. Marschner untersucht eingehend auch Fichtes Ichbegriff, zieht aber die Kantischen Fassungen desselben vor. — Beachtenswert ist noch aus demselben Bande eine kritische Besprechung des Boirac'schen Werkes: l'idée du phénomène durch M. R. Kauffmann, in welcher auf Kant näher eingegangen wird. — Aus dem 2. Bande sei noch die Abhandlung: Zur Lehre von den Axiomen von Dr. Herrmann erwähnt, der dabei auch von Kant ausgeht.

In der „Christlichen Welt" 1899, Nr. 17 und 18 findet sich ein hochinteressanter Aufsatz rechtsphilosophischen Inhalts von Friedrich Paulsen. Er trägt den Titel „Politik und Moral" und verfolgt die Aufgabe, die Berechtigung jenes allgemeinen Gefühls nachzuweisen, das die sittlichen Normen auch auf die Politik und die Politiker anwendet. „Die absolute Verneinung [der ethischen Massstäbe in der Politik] beruht auf derselben Sophistik, die hin und wieder auch zur Leugnung der Giltigkeit der Moral für die einzelnen geführt hat. Allerdings gelten hierbei gewisse Einschränkungen, die aus der Natur des Staates und des Staatslebens folgen." „Wer aber ein Rechtsverhältnis [zwischen den Staaten] überhaupt annimmt, der muss den Krieg als ein Abnormes und zu Eliminierendes ansehen, der wird den Staatsmännern mit Kant die Aufgabe stellen: dem vollkommenen Rechtszustand auf Erden in die Hände zu arbeiten". In diesem Zusammenhang geht der geistvolle Verf. mit Wärme auf Kants Gedanken über den Krieg ein: Ob jemals der ewige Friede realisiert werden wird, ist eine Frage, die nicht entschieden werden kann; dass aber der ewige Friede als Vernunftidee im Sinne Kants zu Recht besteht, duldet keinen Zweifel. Denn Bekämpfung der Übel ist eine notwendige Aufgabe des vernünftigen Willens.

Dem Jubiläum der That Fichtes, der, „um nicht der Würde der Philosophie etwas zu vergeben, sein Lehramt in Jena aufgab", widmet Paulsen „ein Gedenkblatt" in der „Deutschen Rundschau" (Berlin, Paetel), April 1899 (S. 66—76): „J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens". Einleitungsweise erinnert Paulsen an Kants Konflikt mit der preussischen Censur; dann wendet er sich zur Schilderung des Fichteschen Atheismusstreites. Hierauf folgen sachliche Erörterungen über Fichtes Atheismus und über seinen Gottesglauben. Sein Atheismus war die Bekämpfung der natürlichen Theologie, die „ihm durch die grosse von Kant ausgehende Revolution der Philosophie völlig abgethan" war (72). Fichtes Gott ist kein Einzelwesen, kein Individuum, keine Substanz; er ist auch kein Wesen, das den Menschen Glückseligkeit giebt: er ist die moralische Weltordnung selbst. Er ist kein anderer als der Gott Kants. Dass Kant dieselben Gedanken fast ohne Widerstand aussprechen durfte, verdankt er seiner dunklen Ausdrucksweise. Fichte „selbst spricht einmal von der Obskurität, die Kant geschützt habe" (S. 74). Zum Schluss hebt P. das Typische, das sich in dem Fichteschen Streit geltend macht, hervor. „Drei Parteien sind darin thätig: 1. die Hüter der geltenden Lehre, 2. die Bringer neuer Ideen, 3. zwischen beiden die Politiker" (74). Fichte selbst nennt sie „Obskuranten, Lichtfreunde und Geschäftsleute". Letztere sind dem Neuen nicht abgeneigt, aber sie „leben in Kompromissen und von Kompromissen", und so geben sie dem Verkünder neuer Ideen gute Ratschläge und wohlwollende Weisungen. Aber stolz lehnt dieser sie ab

wie „Sokrates, da er in jener denkwürdigen Gerichtsverhandlung, statt sich kleiner Strafe schuldig zu bekennen, der Speisung im Prytaneum sich würdig erkannte“ (75). Und dadurch kommt es zum Bruch. Im Fall Fichtes hat Goethe die Rolle des Politikers gespielt. „Doch steht der Mensch dahinter. Er liebt überall die stillen Wirkungen, die allmählichen Übergänge, wie in der Natur, so in der Geschichte; darum ist ihm das stürmische Vorgehen leidenschaftlicher Geister zuwider. Es ist eine Schranke in seiner Natur, dass er für das gewaltige Wollen umwälzender Geister kein sympathisches Verständnis hat, daher hat er auch kein rechtes Verhältnis zu Persönlichkeiten wie Luther“ (76).

Über Paulsens neues Kantbuch giebt Dr. H. Romundt eine ausführliche Besprechung in den „Monatsheften der Comeniusgesellschaft“, 1899, Januar-Februar (S. 36—42) mit dem Titel „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre“. Romundt begrüsst das Buch als „wohl geeignet für die Aufgabe, die ihm der Verfasser stellt: denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer zu dienen. Diese Adressierung an ein bestimmtes weiteres Publikum hat Paulsen vor der Gefahr einer trivialen Popularisierung bewahrt, der ein in die unbestimmte grösste Masse hinausgeworfenes Kantbuch leicht erliegt. Eine edlere Art von Volkstümlichkeit ist das von unserem Autor sowohl Erstrebte wie Erreichte“ (37). Doch erhebt R. auch mehrere Einwendungen gegen die Paulsensche Auffassung: Kants Interesse für das Wissen und die Forschung kommt bei P. nicht in gleichem Masse zu seinem Recht wie sein Eintreten für einen aufrichtigen Glauben (38); Kants Agnosticismus wird allzusehr zurückgestellt hinter seinen Platonismus (39). „Hätte Paulsen den Physiker in Kant mehr gewürdigt und damit dessen Verhältnis zur Naturforschung als der Grund- und Bodenwissenschaft des Menschen, so würde er wohl auch nicht so weitläufig Kants Platonisch geartete Metaphysik S. 237—282 ausgeführt haben“ (39). Einen „tiefgehenden Gegensatz der Denkweise“ (40) zwischen Kant und Paulsen konstatiert R. in Hinsicht auf ihre sittlichen Anschauungen: während Kant die ethische Gesetzgebung von der Erfahrung emanzipiert, werden „nach Paulsen die Begriffe der Sittlichkeit durch die Erfahrungen dieses Lebens nicht nur veranlasst, sondern völlig begründet.“

In dem Artikel „Ein Buch über Kant“ („Die Nation“, Hrsg. v. Th. Barth, 1899, Nr. 43, S. 609—13, Nr. 44, S. 623—26) wendet sich H. Cohen von seinem „transscendentalen“ Standpunkte aus gegen Paulsens „Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre“. Nach Cohen steht Paulsen angeblich der Kantischen Philosophie innerlich nicht nahe genug, um zur Bearbeitung eines solchen Buches geeignet zu sein. Den Nachweis dafür sucht Cohen zu erbringen, indem er die Abschnitte der genannten Monographie einzeln Revue passieren lässt. Auf einige Punkte sei hier kurz hingewiesen: S. 610 wird die Paulsensche Darstellung, wonach Kants Anschauung von der Natur des wirklich Wirklichen im Grunde immer dieselbe war, abgelehnt, ebenso wie die in Zusammenhang hiermit stehende Annahme einer von Kant zu allen Zeiten festgehaltenen Privatansicht der Metaphysik. Die Persönlichkeit Kants wird in eine freundlichere Beleuchtung gestellt (611). Gegen eine Bemerkung Paulsens über das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft richten sich eingehende Ausführungen (612), in denen bes. die Bedeutung der synthetischen Grundsätze für den Kriticismus hervorgehoben wird. Nach mehrfachen Einwänden gegen P.'s. Darstellung und Kritik der synthetischen Grundsätze (623) folgen Erörterungen über das Verhältnis zwischen Logik, Mathematik und den Naturwissenschaften (623/4). S. 624 wendet sich C. zur praktischen Philosophie, wobei zunächst P.'s. Darstellung im Allgemeinen, dann die einzelnen Teile seiner kritischen Erörterungen angegriffen werden. Zum Schluss folgt (S. 625/6) die Besprechung der Paulsenschen Ausführungen über Kants Ästhetik. Hier wird geltend gemacht, dass P. die historische Perspektive

umkehre, indem er „Schiller und Goethe nach Herder zurückdatiert". Zudem sei es nicht angängig, die Ästhetik „mit einer so verächtlichen Kürze" zu behandeln, da doch Kants Philosophie „mit unserer klassischen Poesie so innig vermählt ist".

Zu dem bereits in den „K. St." III, 472 erwähnten Streit über Kant innerhalb der sozialdemokratischen Partei ist ein neuer Beitrag erschienen in der sozialdemokratischen „Freien Presse" (Elberfeld-Barmen) vom 12. Febr. 1899: „Marx — Darwin — Kant. Ein Beitrag zur theoretischen Diskussion" von Dr. med. et phil. Woltmann. Woltmann wendet sich gegen eine Rezension, die sein Buch „Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus" durch Bebel in der „Neuen Zeit" erfahren hat. W. stellt, bei aller Anerkennung der Klassenmoral, die Bebel allein gelten lassen will, neben diese die Rassenmoral, und über beide die Menschheitsmoral: letztere beschäftigt sich nicht mit dem, was ist, sondern mit dem, was sein soll. Er findet es seltsam, dass der moderne Sozialismus, der ganz eigentlich eine „permanente moralische Entrüstung" ist, theoretisch gegen die Menschheitsmoral Front macht, die doch aus jedem sozialistischen Programm, aus jedem Wahlaufruf spricht. Durch Marx sei die Sozialdemokratie ins Fahrwasser Hegels geführt worden. Kant aber sei ein viel modernerer Geist als Hegel, sowohl in seiner Stellung zur Naturwissenschaft, wie zur sozialen Kritik. Zu ihm, „dem grössten der Moralphilosophen", müsse der Sozialismus umkehren, wenn er „vor geistiger Erstarrung" bewahrt bleiben wolle. Denn der an Hegel orientierten Marxschen „materialistischen Dialektik" hafte noch „zu viel apriorischer Schematismus an, der in der Umschlagstheorie des kapitalistischen Zusammenbruchs herumspukt und politische Propheten zu Narren macht". „Der historische Materialismus teilt das Schicksal aller sensualistischen Erkenntnistheorie, mit dem Inhalt der Ideen auch die Form der Ideen aus der sinnlichen Aussenwelt abzuleiten und eine spontane Kraft des Geistes im Sinne des Kantischen Kriticismus und der Platonischen Ideenlehre zu leugnen. Er verwechselt das Recht im politischen und juristischen Sinne mit der moralischen Gerechtigkeit und identifiziert Sitte mit Sittlichkeit". „Als ich vor drei Jahren die Rückkehr zu Kant dem Sozialismus empfahl, dachte ich nicht daran, dass sobald: Hie Kant — Hie Hegel! zum Schlachtruf erhoben würde. In der That halte ich jetzt die geistigen Unterströmungen in der Partei für tiefergehend als die Vertreter des politischen Tageskampfes zugeben wollen. Will der Sozialismus eine neue Weltanschauung sein, wie Engels sagt, dann muss er sich auch wissenschaftlich mit Kant auseinandersetzen .... Die Rückkehr zu Kant soll aber nicht eine Aufgabe des Marxismus bedeuten. Im Gegenteil, mit kritisch vertiefterem und geläuterterem Bewusstsein wollen wir zu dem zurückkehren, was Marx und Engels geleistet und uns hinterlassen haben, um ihre Gedanken in fruchtbarer objektiver Weise weiter auszugestalten".

Eine eingehende kritische Besprechung des Anhanges zu Kants „Naturgeschichte des Himmels" giebt Dr. Matthieu Schwann in der Schrift „Sophia. Sprossen zu einer Philosophie des Lebens" (Leipzig, C. G. Naumann, 1899, 216 S.). In dem Kapitel: „Kosmische Phantasien" widmet derselbe 12 Seiten (S. 73—85) jenem Kantischen Anhang, speciell den Fragen, wie die Bewohner der andern Gestirne sich zum Menschen verhalten? In welchem Verhältnis die geistigen Fähigkeiten dieser Gestirnsbewohner zu der Dichtigkeit und sonstigen Beschaffenheit der jedesmaligen Materie stehen? Der Verf. glaubt, dass die betr. Wesen den Menschen an Vollkommenheit nicht bloss im Erkennen, sondern auch im Wollen übertreffen.

Die Schrift des Prof. M. Lazarus, die Ethik des Judentums, Erster Band (Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1898. 445 S.) nimmt an vielen Stellen Bezug auf Kant, indem der Verf. zu zeigen sucht, dass die Ethik des Judentums (nach Bibel und Talmud) die Grundgedanken der Kantischen

Ethik antecipiert habe Denn nicht durch den göttlichen Befehl werde das Sittliche zum Gesetz, sondern weil es auch ohne diesen Befehl zum Gesetz werden müsste, weil es, um mit Kant zu sprechen, autonom sei, wurde es von Gott befohlen; so sei das Sittengesetz auf den kategorischen Imperativ gegründet. Dies erhelle aus dem rabbinischen Ausspruche, das Gesetz solle „lischmoh", d. h. in seinem Namen, im Namen des Gesetzes selbst, um seiner unbedingt verpflichtenden Kraft willen erfüllt werden. Nur aus pädagogischen Gründen werde die Erfüllung des Gesetzes zunächst auch aus materialen Motiven erlaubt. Wenn Kant den Fortschritt in der Hochachtung für das Gesetz als „heilige Scheu, welche sich in Liebe verwandelt," bezeichne, so finde sich dieser Gedanke auch schon in der rabbinischen Litteratur; ebenso der Gedanke Kants, dass, „wenn die Gerechtigkeit untergehe, es keinen Wert mehr habe, dass Menschen auf der Erde leben". Die Losung des Judentums sei: Die Sittlichkeit einzig um der Sittlichkeit willen. Auch schliesse die Ethik des Judentums das Gebot in sich ein, so zu handeln, „dass du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns zum Gesetz für Alle werde". Die Ethik des Judentums fordere unwillkürlich zum Vergleich mit der Philosophie des „Altmeisters Kant" heraus (vgl. „Kantstudien" II, 500 f.).

Unter dem Titel „Time as related to Causality and to Space" bringt das Aprilheft des Mind 1899, S. 216—232, einen Artikel von Mary Whiton Calkins. Die Verfasserin will zeigen, dass die übliche Behandlungsweise des Problems der Zeit an zwei Fehlern krankt: einerseits wird die Zeit — und das sei auch Kants Hauptfehler (220) — in Analogie mit dem Raum behandelt, und andrerseits übersieht man ihre Beziehungen zur Kausalität. In teilweisem Anschluss an Schopenhauers Lehre von der centralen Bedeutung des Satzes vom Grunde wird dann ausgeführt, „that Time and Causality are subordinate forms of this principle of the Necessary Connexion of phenomena, and that the third and co-ordinate form of the category is Reciprocal Determination, not, as is often stated, Space" (218).

Als Erweiterung einer akademischen Antrittsvorlesung hat Professor Barth in Leipzig in der von ihm redigierten „Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie" XXIII. 1 (1899), S. 75—116, einen Artikel erscheinen lassen mit dem Titel „Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit". Für die Kantische Philosophie kommt dieser interessante Aufsatz insofern in Betracht, als eine der darin vertretenen Grundthesen die ist. dass die Wandlung der sittlichen Anschauungen derart vor sich geht, dass im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die Menschen erzogen werden zu sittlicher Freiheit, zur Autonomie im Sinne Kants. So wenig eine Übereinstimmung über die sittlichen Zwecke unter den Ethikern zu erzielen sei, so sehr stimmen sie doch alle darin überein, dass eine sittliche Handlung „desto höheren sittlichen Wert habe, je mehr sie hervorgehe aus dem innersten Wesen, der innersten Gesinnung des freien Menschen" (82). „Eine Gesellschaft wird desto vollkommener sein, je mehr sie diese Selbständigkeit [des mündigen Menschen], ohne ihre Existenz zu gefährden, durchgeführt hat, je mehr sie also auf den guten Willen ihrer Mitglieder, das einzige schlechthin Gute, das es nach Kant giebt, gegründet ist" (84). In anziehender Weise zeigt Barth in einem Ueberblick über die historische Entwicklung, dass wir in Recht und Sitte ein stetiges Wachsen der Autonomie der Persönlichkeit konstatieren dürfen. Kann man somit die Entwicklung der sittlichen Grundsätze durch eine aufsteigende Gerade symbolisch darstellen, so gilt dies jedoch nicht von der aktuellen Sittlichkeit, deren Entwicklung vielmehr in Kurven verläuft, zu denen jene Gerade „beinahe die gemeinsame Tangente ist" (107); dabei liegt der Scheitelpunkt jeder neuen Kurve höher als der der voraufgehenden. Der Gegenwart weist der Verf. ihre Stelle auf dem absteigenden Aste einer solchen Kurve an.

Über einen entschiedenen Gegner der Kantischen Ästhetik handelt die Erlanger Dissertation „J.-M. Guyau's Prinzip des Schönen und der Kunst" von Heinrich Willenbücher (Giessen, 1899, 50 S.). „Guyau's Theorie leidet an der Betonung des pathologischen Interesses, das durch Kant endgültig von dem Schönen ausgeschlossen zu sein schien" (14): Dieser Satz enthält den springenden Punkt für den Gegensatz zwischen den beiden Ästhetikern. Im Übrigen sind noch zu vergleichen Seite 5 (über die Bedeutung des „Spiels"), S. 7 (über das Verhältnis von Schönheit und Nützlichkeit, die Guyau in enge Beziehung zu einander bringt), S. 10 (über das Ideal der Schönheit).

Eine kurze Behandlung der Kantischen Ästhetik findet sich in der Poetik von Eugen Wolff (Oldenburg, Schulze, 1899, VII u. 286 S.). Das Buch, eine auf induktive Durchforschung der Geschichte der Weltlitteratur gegründete Darstellung der Gesetze der Dichtkunst, setzt ein mit einer Übersicht über die Geschichte der Theorien über Poetik und stösst in diesem Zusammenhange S. 6 auch auf Kants Kritik der Urteilskraft. Hervorgehoben wird die Bedeutung der Begriffsbestimmung des Schönen und Erhabenen, sowie der, teilweise durch den Gegensatz wirksam gewordene, Einfluss Kants auf die Ästhetik Schillers.

Eine anregende ästhetische Studie auf der Grundlage des erkenntnistheoretischen Idealismus ist soeben im Verlag von J. H. Ed. Heitz in Strassburg erschienen. Sie trägt den Titel: Das Problem der Darstellung des Momentes der Zeit in den Werken der malenden und zeichnenden Kunst von Ernst te Peerdt. Von der Voraussetzung aus, dass nicht die Gegenstände an sich, sondern allein deren Vorstellungen Objekte der Kunst sein können, wird, da jede Vorstellung zeitlichen Charakter hat, gezeigt, dass das, was der Künstler vor dem Momentphotographen voraus hat, eben die Möglichkeit der Wiedergabe dieses zeitlichen Momentes ist. „Mit dem Trugprinzip einer realistischen Kunst" wird der Maler „nicht ein grosser Künstler, sondern ein grosser Optiker" (43).

Karl Gross, der Verfasser der „Spiele der Tiere", hat nunmehr auch seine anthropologischen Untersuchungen über das Spiel in einem stattlichen Bande: „Die Spiele der Menschen" (Jena, G. Fischer, 1899, 526 S.) veröffentlicht. Ohne allen Zweifel ist das Buch eine hochbedeutende Bereicherung der psychologischen, ästhetischen und pädagogischen Litteratur. Kant wird mehrfach berücksichtigt: 207 seine „unübertrefflich feine" Theorie des Komischen, auf die wieder Bezug genommen wird 359; 209 seine „grundlegende Erörterung" über das Erhabene; 72 über „Farbenkunst"; 513 über die ethische Forderung, dass der Mensch nie bloss als Mittel verwendet werde.

Über J. Reinkes neues Buch „Die Welt als That" (Berlin, Paetel) hat in Nr. 14 der „Gegenwart" (8. April 1899) Ludwig Büchner einen Artikel mit der Überschrift „Das erkenntnistheoretische Problem im Lichte der Naturwissenschaft" veröffentlicht. Beifällig werden die im Sinne der realistischen Metaphysik des gesunden Menschenverstandes gehaltenen Ausführungen über die (übrigens von Reinke gänzlich missverstandenen) Lehren der Transscendentalphilosophie (Unerkennbarkeit der Dinge an sich und Idealität von Raum und Zeit) citiert und besprochen. Reinkes mystische Theorie der Vererbung und vollends sein theistisches Glaubensbekenntnis finden freilich die Zustimmung des Materialistenführers nicht, sondern werden am Schlusse des Aufsatzes im Namen der „modernen Naturforschung . . . perhorresciert".

Die „Geschichte der Haupt- und Residenzstadt Königsberg i. Pr." von Prof. Dr. R. Armstedt, mit 2 Stadtplänen, 2 Siegeltafeln und 32 Abbildungen (Stuttgart, Hobbing und Büchle, 1899, 354 S.) bietet für die Kenntnis

der Heimat Kants sehr viel Belehrendes und Interessantes. Das „Milieu*, aus dem derselbe herausgewachsen ist, wird sehr anschaulich geschildert. Auf Kant beziehen sich allein 3 Abbildungen: das Kantporträt von Döbler, die Kantstatue von Rauch, die Stoa Kantiana.

Im „American Journal of Science" V, S. 97—112 (Febr. 1898) behandelt G. F. Becker unter der Überschrift „Kant as a Natural Philosopher" die Beziehungen der Kantischen Kosmogonie zu Descartes, Newton und Swedenborg und vergleicht Kants Nebularhypothese mit den Theorien Laplaces und Lord Kelvins.

B. A. W. Russel spricht in seinem Buche „An Essay on the Foundations of Geometry" (Cambridge, The University Press, 1897) mehrfach über Kant und Themata der Kantischen Philosophie. Begriff und Bedeutung des Apriori werden erörtert; Kants transscendentale Ästhetik und seine Theorie der Geometrie werden bei Behandlung der metageometrischen Probleme eingehend berücksichtigt.

Über „Kant's Theory of Education" handelt ein Aufsatz von J. L. Mc Intyre in der Educational Review XVI, 4, S. 313–327. An die Darstellung der Kantischen Anschauungen über Pädagogik knüpft der Verf. Erörternngen über die Vereinbarkeit derselben mit der Willensfreiheit.

Kants Lehre vom Willen ist behandelt von Archibald Alexander in seinem Buche „Theories of the Will in the History of Philosophy" (New-York, Ch. Scribner's Sons, 1898).

Treffende Bemerkungen über die Bedeutung Kants finden sich in der Jenaer Dissertation „Entstehung und Bedeutung des Gefühls im Leben der einheitlichen Seele mit besonderer Rücksicht auf die praktischen Ideen Herbarts" von Friedrich Ballauff (Aurich, 1898, Gymnasialprogramm). Es heisst da u. a.: „Die alles überragende Stellung Kants, bes. auf ethischem Gebiet, lässt es fast unthunlich erscheinen, in eine sittliche Erörterung einzutreten, die nicht an seinen Namen anknüpft. So ist es nicht zu verwundern, dass sich auch Herbart, wie wir wissen, stets der Pflicht der Dankbarkeit bewusst gewesen ist, die wir alle diesem Philosophen schulden, dass auch er in steter Anlehnung an die unvergänglichen Ergebnisse Kantischer Forschung, in stetem Gedenken an die unauslöschlichen Verdienste des Königsberger Weisen sich gerade in ethischer Hinsicht mit besonderem Stolz einen Schüler Kants genannt hat" (22/23).

Von Kant und der Wirkung seiner Philosophie redet eingehend Julius Duboc, Dr. phil., in seinem Werke: Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Geschichte und Kritik. 2. Auflage, 1899 (Leipzig, O. Wigand). Er setzt mit seiner Geschichte des deutschen Zeitgeistes mit dem Erscheinen der Kritik d. r. V. ein und schildert von da an alle Wandlungen des Zeitgeistes von Fichte bis Hegel, von Feuerbach bis Schopenhauer, von R. Wagner bis Nietzsche. Die Bedeutung der Erneuerung der Kantischen Philosophie für den Zeitgeist seit 1870 ist dem Verf. nicht zum Bewusstsein gekommen.

Pfarrer Hermann Bleek in Rüttenscheid hat bei Mohr in Freiburg i. B. eine Schrift erscheinen lassen: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. 1898 (233 S.). Im 2. Kapitel der Einl. S. 32—65 behandelt der Verf. „die moralisch-intellektualistische Periode", in welcher „Christus als Vorbild und Lehrer", als „Weiser" galt, d. h. die Aufklärungszeit, vertreten durch Kant. Er zeigt, wie Schleiermacher sich in diesem Punkte mit Kant auseinandergesetzt hat.

In der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" VIII, N. 12, (Erlangen, Deichert) findet sich ein Aufsatz von Prof. D. Wilhelm Schmidt „Ethische Fragen",

in welchem derselbe S. 947 ff. über und gegen Kants autonome und antieudämonistische Moral sich äussert.

Von Paolo Raff. Trojano ist ein Werk erschienen: La storia come scienza sociale. Napoli, Pierro 1898 (P. 271); pag. 189 ff. behandelt der Verf. „la dottrina Kantiana dei Sentimenti estetici", und meint: „Sentimento desinteressato è una contradizzione nei termini". Er bespricht dann auch noch die Herbartsche Theorie und giebt dann doch noch zu, dass die ästhetischen Gefühle als uninteressierte bezeichnet werden können.

Neue Wege für die Psychologie schlägt Rudolf Müller ein in seiner Schrift: „Das hypnotische Hellseh-Experiment im Dienste der naturwissenschaftlichen Seelenforschung. 1. Band: Das Veränderungsgesetz" (Leipzig, Arwed Strauch 1898, VIII u. 168 S.). Der Verfasser stellt ein allgemeines kausal-teleologisches „Veränderungsgesetz" auf, das sowohl für unorganische, als für belebte Objekte gilt, und das auch der psychologischen Forschung die Ziele weist. Diese Aufgabe, die seelischen Erscheinungen nach Massgabe jenes Gesetzes zu erforschen, habe die bisherige Psychologie nicht erfüllt, insbesondere weil sich die meisten Psychologen von der Kantischen Erkenntnislehre zu sehr haben beeinflussen lassen; es wird daher ein eigener Abschnitt, S. 83—98, der Prüfung der Erkenntnislehre Kants, den der Verf. im Übrigen sehr hoch stellt, vom Standpunkt jenes Gesetzes aus gewidmet. Die Kritik leidet an dem fundamentalen Missverständnis des Ausdruckes „transscendentales" Subjekt, ein Terminus, an dessen Schwierigkeit Kant selbst freilich schuldig ist, insofern ja „transscendental" bald sich auf das Immanente, bald auf das Transscendente bezieht. Im Übrigen wendet sich der Verf. speziell gegen den Ausdruck „Form" (Gussform) und gegen die „reine Anschauung a priori": Kants Transsc. Ästh. erkläre nicht „die Bildung und Bewusstwerdung der starken Objektvorstellungen". Der Verf. dehnt dann seine Kritik auch auf die Transsc. Analytik aus und verwirft auch die reinen „Formen des Denkens", die Kategorien, diese „zwölferlei Formationsregeln der Erfahrungselemente". Tieferes Eindringen in K. würde den Verf. zu einer positiveren Würdigung Kants gelangen lassen.

In der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (hrsg. v. Gottschick) IX, 3 (1899), S. 183—249 findet sich eine Abhandlung über „Schuld und Freiheit" von Lic. theol. E. Rolffs. Nach einleitenden psychologischen Erörterungen wendet sich der Verf. S. 197 zur Untersuchung des berühmten Schlusses „du kannst, denn du sollst". Für den einzelnen Fall bestehe derselbe nicht zu Recht. Rolffs verweist auf die „Heroen der Sittlichkeit", Paulus, Augustin, Luther, die durch ihre Erfahrungen zur Annahme einer Erbschuld geführt worden sind. „Gerade in den Fällen, in denen das Schuldgefühl am schwersten und quälendsten auf uns lastet, begründet das Gewissen sein Urteil: du bist schlecht, nicht mit dem Satze: du hast nicht gehandelt, wie du solltest und konntest, sondern es urteilt: du bist schlecht, weil du nicht handeln konntest, wie du solltest". So kommt der Verf. zur scharfen Scheidung zwischen Reue (der Unlust über einen Irrtum) und Schuldbewusstsein. Die Verwechslung dieser beiden Seelenzustände habe auch Kants Darstellung der Gewissensvorgänge beeinträchtigt (Met. Anfangsgr. d. Tugendl. § 13). Eingehend und scharfsinnig werden Augustins und Schopenhauers Freiheitslehren kritisiert. Im Gegensatz zu diesen beiden Denkern, die die Menschheit nicht als Ganzes in den Umkreis ihrer diesbezüglichen Betrachtungen gezogen haben, schliesst der Verf. aus der Gesamtschuld der Menschheit auf eine „Gesamtfreiheit, die sich auf die einzelnen Persönlichkeiten verschieden verteilt". Damit mündet Rolffs bei der von Kant ausgesprochenen Lehre: „Wir sollen bessere Menschen werden . . . folglich müssen wir es auch können" (Religion innerh. d. Gr. d. bl. V., 1. Stück, Allg. Anm.). „Dieser Satz", sagt Rolffs, „ist richtig und unausweichlich, während der

Schluss „du kannst; denn du sollst" durchaus missverständlich und vielfach missverstanden ist". So wird die Freiheit zum praktischen Postulat, zu einer Aufgabe für die Zukunft. Das Schuldgefühl ist hierbei „die notwendige Bedingung des sittlichen Fortschrittes und der Durchgangspunkt zur vollkommenen Freiheit". Die in diesem Zusammenhange erörterten Fragen über das sittliche Ideal und über die Achtung vor dem Gesetz schliessen sich vielfach eng an Kant an und zeigen, dass der Verf. den Philosophen mit grossem Erfolg zu lesen gewusst hat.

Zeitschriftenschau.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (herausg. von R. Falckenberg). Leipzig, Pfeffer.

Bd. 114, 1 (1899). **Busse**, Leib und Seele. — **Brömse**, Die Realität der Zeit (vgl. oben S. 337) — **Lutoslawski**, Über Lotzes Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge. S. 67: Subjektivität der Raumanschauung. 71: Ding ausser uns. — **König**, E. v. Hartmanns Kategorienlehre. 80: Synthesis der Rekognition. 82: Idealität des Raumes. — **Adickes**, Rezension von Wundt, „System der Philosophie", 2. Aufl. — **Marbe**, Rezension von Goldschmidt, „Die Wahrscheinlichkeitsrechnung".

Bd. 114, 2. **Scheler**, Arbeit und Ethik. 165: Neukantianismus. — **Döring**, Zur Kosmogonie Anaximanders. — **Vorländer**, Eine „Sozialpädagogik" auf Kantischer Grundlage. Über Natorps „Sozialpädagogik", eine kritische Begründung der Sozialphilosophie auf dem Grunde der Kantischen erkenntniskritischen Methode. — **Siebert**, Über die Beziehung des Menschen auf die Natur und das Menschengeschlecht. — **Heman**, Paulsens Kant. „Wir erhalten den ganzen Kant in einheitlichem Guss, nicht, wie es meist geschieht, den in der Succession seiner Geistesepochen und Philosophieperioden zerlegten und in seine empirischen Lebensmomente auseinandergezogenen, sondern Paulsen stellt gleichsam das ens noumenon Kant, den intelligiblen Charakter des Philosophen, vor uns, den von innen heraus, aus dem Centrum und der Wurzel seines Geisteswesens geschauten Denker". Ausführliche Erörterungen über Kants „Metaphysik".

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (herausg. von P. Barth). Leipzig, Reisland.

XXIII (1899), H. 2. **Külpe**, Über den associativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. 148: Kants Lehre von der anhängenden Schönheit. — **Posch**, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung II. — **Schwarz**, Die empiristische Willenspsychologie und das Gesetz der relativen Glücksförderung. — **Marbe**, Rezension von Ziehens Psychophysiol. Erkenntnistheorie.

XXIII, H. 3. **v. Ehrenfels**, Entgegnung auf H. Schwarz' Kritik der empiristischen Willenspsychologie und des Gesetzes der relativen Glücksförderung. — **Posch**, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung III. 308, 319: Kant. — **Barth**, Fragen der Geschichtswissenschaft I. 328 ff.: Kausalität. 332 ff. Gegen Stammlers Auffassung der Kantischen Kausalitätslehre, speziell in Bezug auf die menschlichen Handlungen. — **Richter**, Rezensionen von Schulze, „Erläuterungen zu Kants Kr. d. r. V., hrsg. v. R. C. Hafferberg" und

von Willareth, „Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant".

Archiv für Geschichte der Philosophie (herausg. von L. Stein). Berlin, Reimer.

V, H. 3. **Tumarkin**, Das Associationsprinzip in der Geschichte der Ästhetik. 275: Herders Polemik gegen Kants Ästhetik. 275 f.: Freie und anhängende Schönheit. 277: Die Hauptschwierigkeit der Kantischen Ästhetik besteht darin, dass K., das Individuum vom Subjekt trennend, eine nicht objektive und doch allgemeine Schönheit verlangt. 285: „. . über Kants subjektive Allgemeinheit wird die Ästhetik kaum je hinausgehen können". — **Dilthey**, Jahresbericht über die nachkantische Philosophie. 326 ff.: Entwicklung von Kant bis Hegel.

Archiv für systematische Philosophie (herausg. von P. Natorp). Berlin, Reimer.

V, H. 2. **Tschitscherin**, Raum und Zeit I. 141: „Die Zeit ist eine angeborene apriorische Form der Vorstellungen In dieser Hinsicht hatte Kant vollkommen Recht". Gegen Kant wird jedoch die objektive Realität der Zeit verteidigt: sie ist „ein Attribut das absoluten Geistes"; 148. 151 ff: Metageometrie. 156: Apriorität des Raumes. — **Kleinpeter**, Über Ernst Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik. 174 f.: Mach und Kant. — **Natorp**, Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kriticismus. 187: „Ding an sich". 188 ff.: „a priori". 194: „Erfahrung". 195 f.: „Gegenstand". — **Hacks**, Die Prinzipien der Mechanik von Hertz und das Kausalgesetz Gegen die Anwendung des Hertzschen Grundgesetzes („Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Bahn") auf die belebte Natur. — **Wentscher**, Zur Theorie des Gewissens. 230 ff.: Das Gewissen als praktische Vernunft.

Revue de Métaphysique et de Morale (Secr.: M. X. Léon). Paris, Colin & Cie.

VII (1899), 1. **Bonasse**, De l'application des sciences mathématiques aux sciences expérimentales. — **Chartier**, Sur la mémoire I. — **Lamennais**, Un fragment inédit de l'„Esquisse d'une philosophie" publié par Ch. Marechal. II.

VII, 2. **Remacle**, Recherche d'une méthode en psychologie III. — **Sorel**, Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme? — **Andrade**, Du rôle de l'association des idées dans la formation des concepts métaphysiques du „Mécanisme". — **Fontené**, Sur l'hypothèse Euclidienne. — **Brunschvieg**, Essais de philosophie générale de M. Ch. Dunan. 208 ff.: Kriticismus. 211: Antinomien. 214: „. . . le jour où il [Kant] eut à opter entre Hume et Leibnitz, il découvrit le criticisme et il se fit kantien."

VII, 3. **Poincaré**, Des fondements de la géométrie à propos d'un livre de M. Russell. 270 f.: Kants Raumtheorie. — **Sorel**, L'éthique du socialisme. 292: „. . . presque tous les marxistes regrettent vivement l'exagération avec laquelle on a longtemps vanté les beautés du matérialisme. On parle beaucoup en Allemagne de *revenir à Kant*; c'est un bon signe." — **Chartier**, Sur la mémoire II. 303: Kants Kategorientafel. — **Milhaud**, Essai sur la classification des sciences par M. Goblot. 332: Raum und Quantität. 335: Zeit.

VII, 4. **Le Roy**, Science et philosophie. — **Weber**, Positivisme et rationalisme. — **Simiand**, Déduction et observation psychologiques en économie sociale. — **Parodi**, La philosophie de Vacherot I. 489 f.: Kants Antinomien.

The Philosophical Review (Editors: J. G. Schurman, J. E. Creighton, J. Seth). New York, Macmillan.

VIII, 3. **Schurman**, Kant's A Priori Elements of Understanding as Conditions of Experience I. Über diesen bedeutsamen Artikel wird Creighton in einem der nächsten Hefte der „Kantstudien" referieren. — **Winslow**, A Defense of Realism. 249: Kant. — **Hiralal Haldar**, The Conception of the Absolute. 263: Kant und Hegel. — **Adickes**, German Philosophical Literature (1896—1898) (I). Über Kant vgl. die Besprechungen von Willmann, „Geschichte des Idealismus": 277 f.; Paulsen, „Kant": 284 f. — **Vaihinger**, Rezension von Paulsen, „Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre". — **Mc Gilvary**, Rezension von „L'année philosophique" VII (Pillon). 307 f.: Kant und Renouvier. — Ferner enthält das Heft die Reproduktion des „Kantstudien" III, 1 u. 2 veröffentlichten „Dresdener Kantbildes". — **M. W. Calkins**, Rezension über Daxers Anlage der transscendentalen Ästhetik u. s. w.

VIII, 4. **Schurman**, Kants A Priori Elements of Understanding as Conditions of Experience II (vgl. oben). **Clark Murray**, Rousseau. 369 f.: R.'s Einwirkung auf Kant. — **Peterson**, The Forms of the Syllogism. — **Adickes**, German Philosophical Literature (1896—1898) (II). 404: Kants Ethik (in der Besprechung von Krueger, „Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie"). — **Torrey**, Ausführliche Rezension von Cresson, „La Morale de Kant". — **Creighton**, Besprechung von Menzer, „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1766—1785" („Kantstudien" II u. III).

The Monist (Editor: Dr. P. Carus). Chicago, The Open Court Publ. Co.

IX, 3. **Sergi**, The Primitive Inhabitants of Europe. — **Paterson**, The Irony of Jesus. — **Montgomery**, Actual Experience. 363: Kant. — **Carus**, Yahveh and Maniton. — **Lévy-Bruhl**, The Contemporary Movement in French Philosophy. 417: Als eine Hauptströmung wird genannt „a Kantian current, derived in part from Kant's theoretic philosophy, and in part from his moral philosophy". Besonders von Seite 421 an wird eingehend über den Kantianismus in Frankreich berichtet.

IX, 4. **Craig**, A Study of Job and the Jewish Theory of Suffering. — **Whitman**, Myths in Animal Psychology. — **Lloyd Morgan**, Biology and Metaphysics. — **Goebel** and **Antrim**, Friedrich Nietzsche's Übermensch. — **Carus**, Immorality as a Philosophic Principle. Nietzsche's Emotionalism. — Besprechungen von Goldschmidt, „Kant und Helmholtz", und von Hicks, „Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant".

Przeglad Filozoficzny (Philosophische Rundschau). Warszawa, ulica Krucza 46.

II, 3. **Kozlowski**, Psychologische Quellen einiger Naturgesetze II. 8, 11: Kants dynamische Theorie der Materie. — **Grabski**, Einleitung zur Methodologie der politischen Ökonomie. 40: Kant. — **Kodis**, Der Niedergang des Materialismus in der modernen Wissenschaft. — **Karejew**, A Comte, der Begründer der Sociologie.

Revue Néo-Scolastique (Dir.: D. Mercier). Louvain, 1, rue des Flamands.

VI, 2. **Halleux**, Le problème philosophique de l'ordre social. 108 f.: Kant. — **Piat**, La valeur morale de la science d'après Socrate. — **Noël**, La conscience de l'acte libre et les objections de M. Fouillée. — **Mercier**, „Ecco l'allarme" — Un cri d'alarme. Gegen M. Billia (Turin). — **De Wulf**, La synthèse scolastique II. 172: Kant. **De Munnynck**, Besprechungen von Hicks, „Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant"; Nimz, „Die

afficierenden Gegenstände in Kants Kr. d. r. V."; Rubin, „Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant".

Revue Thomiste (Dir.: R. P. Coconnier, O. P.). Paris, 222, Faubourg St.-Honoré.

VII, 2. **Baudin.** L'Acte et la Puissance dans Aristote II. 171: Kant. — **Jansen.** La question liguorienne — Probabilisme et équiprobabilisme. — **Montagne.** Origine de Société. Le Contrat social III.

VII, 3. **Montagne.** Origine de la Société d'après „l'École Naturaliste". — **Baudin.** L'Acte et la Puissance dans Aristote III. 293: „l'innéisme de Kant". — **Strowski de Lenka.** Maurice Mæterlink. — **Folghera.** Philosophie, Science, Religion d'après un livre récent: *Pensées et Portraits*, par C.-C. Charaux (Paris, Pedone-Lauriel). F. giebt von Charaux' Buche „une présentation un peu *systématique*, en recherchant un certain nombre de pensées, disséminées ici et là, et en les groupant sous ces trois rubriques: philosophie, science, religion." S. 353 sind die auf Kant bezüglichen Aphorismen zusammengestellt, u. a. die folgenden: „Au lieu de choisir entre Locke et Kant, ce qui n'était point aisé, ou de les concilier, ce qui n'était point possible, la philosophie (*philosophia perennis*) se contenta d'emprunter à l'un des réflexions et des observations utiles, à l'autre des analyses dont elle retrancha l'excès." „Kant a engendré Fichte, qui a engendré Schelling et Hegel, qui ont engendré Karl Marx et les socialistes allemands, les plus doctrinaires de tous les socialistes. Le germe, que le semeur avait confié à la terre, il était loin de savoir tout ce qu'il contenait." Unmittelbar hierauf lässt Folghera die nachstehende, bei Ch. in anderem Zusammenhang vorkommende Bemerkung folgen: „Rien n'empêche de croire que, dans une autre vie, le châtiment des philosophes qui ont péché par amour excessif de leur pensée propre, c'est de voir dans quels excès sont tombés ceux qui l'ont conduite jusqu'à son terme" (!). — **De Munnynck.** Rezension von Mercier, „Critériologie générale".

Mitteilungen.

Wieder ein neues Kantbild.

(Mit Abbildung.)

Wir sind auch diesmal wieder in der angenehmen Lage, den Abonnenten der „Kantstudien" ein neu aufgefundenes Kantbild darzubieten. Wir verdanken die Möglichkeit der Reproduktion der Munificenz eines ungenannt bleiben wollenden Gönners unserer Zeitschrift.

Kurz nach dem Erscheinen des vorigen Heftes wurde das Porträt der Redaktion seitens der Münchener Antiquariatsfirma Nathan Rosenthal (Schwanthalerstr. 32/0) zur Veröffentlichung angeboten. Leider ist es nicht möglich gewesen, die für die Geschichte des Bildes wissenswerten Details festzustellen. Nur so viel liess sich eruieren, dass das Bild früher in Leipzig war, wo es von einem Bruder des genannten Antiquars erstanden wurde. Es ist zweifelhaft, ob der Besitzer überhaupt wusste, dass es sich um ein Porträt des grossen Philosophen handelt

Dass das Bild ein Originalporträt ist, kann kaum zweifelhaft sein. Von allen bekannten Typen weicht es in charakteristischer Weise ab. Etwas Ähnlichkeit hat es mit dem Bilde von Veit Schnorr, am meisten mit dem von M. S. Lowe, dem es in Äusserlichkeiten (Kopfhaltung, Frisur u. s. w.) nahe kommt. Mit letzterem Bilde war Kant selbst sehr unzufrieden und gewiss nicht mit Unrecht (vgl. Kants Werke, Rosenkranz und Schubert, XI, 2, S. 206; Minden, „Über Porträts und Abbildungen Immanuel Kants", Königsberg 1868. S. 6). Denn von allen Kantbildern lässt es am wenigsten den grossen Denker erkennen. Allein die beim Loweschen Bild durch ihre Kleinlichkeit störenden Züge (bes. die Partien um Auge, Nase und Mund) fehlen vollständig in dem neu aufgefundenen Bilde. Dass jedoch etwa der Maler des vorliegenden Porträts das Lowesche Original in freier Weise kopiert haben könnte, erscheint trotz der äusserlichen Aehnlichkeiten ausgeschlossen. Denn wenn man auch die Veredelung des Gesichtsausdruckes und die viel geschmackvollere Behandlung von Perrücke, Zopf und Rock damit erklären könnte, dass der Kopist ein grösserer Künstler war als der Verfertiger des Originals, so spricht doch die mehrfach völlig andersartige Wiedergabe des Gesichtsschnittes aufs Entschiedenste gegen eine solche Annahme: auf keinem anderen der bis jetzt bekannt gewordenen Typen tritt die Stirn so weit zurück wie hier, und die Form der Nase hat mit der auf dem Loweschen Bilde kaum eine Spur von Ähnlichkeit. Das aber sind Abweichungen, wie sie sich ein Kopist nie erlauben könnte. Und dann betrachte man die so völlig lebenswahre enge Brust: alle anderen Maler Kants haben in dieser Hinsicht „geschmeichelt"; bei Lowe zumal hat Kant die Brust eines stattlichen Mannes.

Das Bild ist auf Pergament gemalt. Die Farbengebung ist von grosser Feinheit. Über dem roten Rock, der nur wenig von dem Jabot sehen lässt, erhebt sich in der Mitte des Ovals der in hellen Tönen gehaltene Kopf des sinnenden Denkers mit dem ausruhend in die Ferne gerichteten Auge. In das dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft vorangehende Jahrzehnt dürfte wohl die Aufnahme des Bildes fallen. Dahin deutet das Alter des Dargestellten, und der Ausdruck des Gesichtes scheint dasselbe zu sagen: Kant vor den Problemen der theoretischen Philosophie.

Die Grösse des Originals inclusive der ornamentalen Streifen beträgt 80 × 65 mm. Die Reproduktion hat dieselben Masse. Das Original befindet sich in einem wohl gleichzeitigen ebenfalls ovalen Messingrähmchen, das auf dem die Rückseite bildenden Holzdeckel den halb unleserlichen Namen „Kant" trägt. (Die Unterschrift auf unserer Reproduktion hat mit dem Bilde selbst nichts zu schaffen; sie ist nach einem Autograph Kants aus dekorativen Gründen von uns hinzugefügt.)

Ohne allen Zweifel gehört das Bild sowohl hinsichtlich seines künstlerischen Wertes wie hinsichtlich seines Anspruchs auf Porträtähnlichkeit mit in die erste Reihe. Solange über seine Provenienz, insbesondere über den Künstler nichts ermittelt ist, mag es einstweilen das Rosenthalsche Kantbild genannt werden. Es ist seitens der genannten Firma verkäuflich.

Im Anschluss hieran mögen noch folgende, auf das im vorigen Heft reproduzierte Kantbild bezügliche, Mitteilungen Platz finden, die wir der Güte des Herrn Dr. Alfred Schellwien (Schloss Pless, Oberschlesien) verdanken: Jenes Bild ist von Senewaldt zweimal gemalt worden. Die beiden Bilder stimmen fast genau mit einander überein. Das neu entdeckte, das sich in einer Sammlung Senewaldtscher Bilder im Besitz des Grafen Richard zu Dohna-Schlobitten befindet, ist, wie uns Herr Dr. Schellwien schreibt, gleichfalls in Sepia, sehr sorgfältig und zart in demselben silbergrauen Ton wie das Fürstensteiner ausgeführt. „Das Format ist fast dasselbe, 130 mm hoch, 100 breit. Der Ausdruck des Gesichts ist genau derselbe, und nur in einigen nebensächlichen Partien sind kleine Abweichungen in der Zeichnung. So ist in diesem anderen Bilde das Ohr etwas mehr verdeckt, und das Jabot etwas anders gefaltet. Eine Zeitangabe oder Unterschrift ist nicht vorhanden."

Das in den „K.-St." III, 3, S. 370 f. besprochene Miniaturbild Kants ist unterdessen in den Besitz des Herrn Gerichtsassessors Arthur Warda in Königsberg i. Pr. übergegangen. Wir bemerken dies im Interesse einer event. Monographie über die Kantporträts. Die Abfassung einer solchen wäre sehr wünschenswert, da die einzige, die wir haben, die mehr als 30 Jahre alte Mindensche, längst nicht mehr ausreicht.

Eine neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Karl Vorländer,[1] den Lesern der „Kantstudien" seit lange vorteilhaft bekannt, hat soeben eine neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft erscheinen lassen (als No. 1266—1277 der Hendelschen „Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes"): Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sach-Register versehen von Dr. Karl Vorländer. Mit dem Bilde Immanuel Kants. Verlag von Otto Hendel, Halle a. S. (XLVIII u. 839 S.) Wie die Ausgabe von Adickes sucht auch das vorliegende Buch in erster Linie den Bedürfnissen des Studierenden entgegenzukommen, indem es (im Gegensatz zu den Ausgaben von Erdmann und Kehrbach) nicht nur einen zuverlässigen Text, sondern namentlich auch sachlich wertvolles Material bieten will. Die Prinzipien, die Vorländer hierbei befolgt, sind indessen wesentlich andere als die von Adickes eingehaltenen. Insbesondere tritt der philologisch-historische Gesichtspunkt beinahe völlig zurück: „Über die Komposition im Einzelnen wird sich, trotz aller scharfsinnigen Vermutungen von Adickes, Arnoldt, Vaihinger u. a., schwerlich etwas auch nur einigermassen Sicheres mehr ausmachen lassen. Wir müssen uns eben, wie bei anderen Schriftstellern auch, an das Werk halten, wie es dasteht" (S. X). Vorländers Zugaben bestehen vielmehr in einer 43 Seiten umfassenden sachlichen Einleitung und in einem ausführlichen Personen- und erklärenden Sach-Register von 71 Seiten.

Die Einleitung giebt in grossen Zügen zunächst das Wissenswerteste aus der Geschichte Kants und der Kantischen Philosophie bis zur Gegenwart, sodann Erörterungen über Tendenz und Gedankengang der Kr. d. r. V., endlich einige für den Anfänger des Kantstudiums berechnete Ratschläge. — Der erste, geschichtliche Teil dieser Einleitung dürfte seinem Zweck recht gut entsprechen. In eleganter Schreibweise führt der Verf. die wichtigsten Momente aus der Geschichte des Kritizismus vor, indem er dabei gerne Bemerkungen von aktuellem Interesse einflicht, so über die beim Gebrauch der „in neuerer Zeit mehrfach herausgegebenen Nachschriften Kantischer Vorlesungen" nötige Vorsicht (S. IX), oder über die von Kants Kritikern „oft genug hervorgehobene, mitunter auch — übertriebene" „Liebe [Kants] zu systematisierender Schematik" u. s. w. (S. XI). — Auf ein paar untergelaufene kleine Versehen sei im Interesse der 2. Aufl. hingewiesen: Dass „O. Liebmann in seinem Buche: Kant und die Epigonen (1865) am Ende jedes Kapitels den Ruf erschallen liess: Also muss auf Kant zurückgegangen werden!" ist richtig. Jedoch geschah dies nicht „von demselben Jena aus, das 80 Jahre zuvor die Verbreitungsstätte Kantischer Philosophie gewesen war" (S. XXIII). Denn nach Jena kam

[1] Die Hendelsche Verlagsbuchhandlung hat in einem an Fachmänner und Buchhändler versendeten Prospekt die Wendung gebraucht: „der Herausgeber Vorländer sei als Begabtester der Schüler Vaihingers . . . . ihr von diesem selbst bezeichnet worden". Diese Angabe beruht natürlich auf einem Missverständnis, das nur insofern verzeihlich ist, als während der die Ausgabe betreffenden Verhandlungen der Verlag durch Tod des Vorbesitzers in fremde Hände übergegangen ist. Von dem verstorbenen Vorbesitzer vor mehreren Jahren schriftlich um Rat gefragt, wem er wohl die von ihm für seine „Bibliothek der Gesamtlitteratur" beabsichtigte Ausgabe der Kritik d. r. V. anvertrauen könne, habe ich ihm — ebenfalls schriftlich — Herrn Dr. Vorländer genannt, den ich damals noch gar nicht persönlich kannte. Selbstverständlich habe ich, wie auch die Verlagsbuchhandlung neuerdings bestätigt, keine Wendung gebraucht, welche zu jenem Missverständnis auch nur von fern hätte Anlass geben können. So schmeichelhaft es mir wäre, Herrn Dr. Vorländer als meinen Schüler bezeichnen zu können, so kann ich dies um so weniger thun, als derselbe sich in durchaus selbständiger Weise in die Kantlitteratur eingeführt hat. H. Vaihinger.

L. erst geraume Zeit später; 1865 lehrte er in Tübingen. Allerdings aber war Liebmann durch K. Fischers Kantvorlesungen in Jena für Kant gewonnen worden. Ferner: Der in der Einleitung 3 mal (S. XIII, XVI, XX) erwähnte Jacobi schreibt seinen Namen nicht mit k.

Die Ausführungen über die Grundtendenz des Werkes sind besonders an Cohens Kantauffassung orientiert. Mit Nachdruck betont Vorländer — und der Referent möchte ihm darin beistimmen — den „methodischen Grundcharakter der Kantischen Philosophie, besser des Kantischen Philosophierens“ (XXXVII). — Der die Einleitung abschliessende didaktische Teil, die Angabe von „Hilfsmitteln zum Studium der Kr. d. r. V.“, giebt dem Anfänger brauchbare Winke. Mit allen Einzelheiten in diesem, der Natur der Sache nach individuellen Abschnitt wird sich freilich nicht jeder Kantforscher einverstanden erklären können. —

Mehr als durch die Einleitung erhält das Buch einen durchaus eigenartigen Charakter durch das beigefügte Register, eine Zugabe, wie sie noch keine andere Ausgabe aufzuweisen hat. Das wenig über eine Seite in Anspruch nehmende Personen-Register giebt bei einigen heute nicht mehr allgemein bekannten Namen dankenswerte Notizen. Wichtiger ist das Sach-Register, das den verschiedenartigsten Interessen der Leser der Kr. d. r. V. eine äusserst wertvolle Unterstützung zu bieten imstande ist. Bei selten vorkommenden Schlagwörtern enthält es die vollständige Angabe, bei den sich allenthalben findenden die Angabe wenigstens der wichtigsten Stellen; bei den in verschiedener Bedeutung vorkommenden Terminis sind die Stellen nach ihren Bedeutungen geordnet. Sind die von Kant getroffenen Distinktionen komplizierter Art, so stellt Vorländer ein übersichtliches Schema auf, wobei er sich, wie überhaupt durchgehends, auf Kants eigene Definitionen, Erklärungen und Unterscheidungen beschränkt (vgl. Vorwort). Vorländer hat darin sehr wohl gehandelt; er hat seiner Arbeit einen objektiven Charakter gegeben, den sie nicht haben würde, wenn kritische Bemerkungen eingeflochten wären. — Will man sich einen Begriff davon machen, mit welchem Fleiss dieser Teil des Werkes ausgeführt ist, und wie nützlich er für Untersuchungen selbst der subtilsten Art sein kann, so unterziehe man etwa den mehr als 2 Druckseiten füllenden Artikel „transscendental“ einer genauen Durchsicht. Da stehen zuerst die von Kant gegebenen Definitionen genau in ihrem Wortlaut; wo die 2. Aufl. von der 1. abweicht, sind beide Lesarten angegeben. Es ist angegeben, an welchen Stellen der Begriff in Gegensatz tritt zum Empirischen, an welchen zum Psychologischen u. s. w. u. s. w. Dann folgen die alphabetisch geordneten Verbindungen von der transsc. Abgegrenztheit bis zur transsc. Zeitbestimmung. Bei mehrdeutigen Terminis sind die sachlich zusammengehörigen Stellen geordnet, und die jedesmalige Bedeutung ist in Klammern beigefügt. So teilen sich z. B. die bei dem Terminus „transsc. Objekt“ angegebenen Stellen in 8 Gruppen, und ausserdem wird zum Schluss noch verwiesen auf „transsc. Gegenstand“! — Dass ein so übersichtlicher und bequemer, und dabei so umfassender Index in gleicher Weise von dem an der schwierigsten Einzeluntersuchung arbeitenden Fachmann, wie von dem mit der ersten Lektüre der „Kritik“ beschäftigten Anfänger mit bestem Erfolg zu Rate gezogen werden kann, liegt auf der Hand.

In allem Uebrigen, was der Referent noch zu bemerken verpflichtet ist, lehnt sich Vorländers Ausgabe an die Erdmannsche an: Zu Grunde gelegt ist der Text der 2. Auflage, deren Seitenzahlen am Rande angemerkt sind; kleinere Abweichungen der 1. Auflage sind als Anmerkungen unter dem Text, grössere im Anhang abgedruckt. Der von Erdmann geäusserte Wunsch, nach der 2. Aufl. zu citieren, findet den Beifall Vorländers so sehr, dass er ihn nicht nur in seinem Vorwort wiederholt, sondern dass er sogar selbst in Einleitung und Register nicht nach dem Buche, das der Leser in Händen hält, sondern nach der 2. Aufl. citiert. Auch in der freien, modernisierenden Behandlung des Textes schliesst er sich an Erdmann an. Der Text macht, so weit ich das nach den angestellten Proben beurteilen kann, einen zuverlässigen Eindruck. Mehrfach werden in An-

merkungen schriftliche Korrekturen in Kants Handexemplar angeführt. Die (in einem besonderen Verzeichnis zusammengestellte) Anzahl der neu vorgenommenen Textveränderungen ist eine recht ansehnliche; zum grossen Teil sind es freilich nur sprachliche Modernisierungen, die — ich kann das Bedenken nicht unterdrücken — vielleicht nicht überall wünschenswert gewesen sein dürften. — Das beigegebene Porträt Kants ist ein Holzschnitt nach dem Original von Veit Schnorr.

Ich fasse das Facit meiner Besprechung dahin zusammen, dass ich dem Buche eine recht weite Verbreitung wünsche, und zwar, bes. des Sach-Registers wegen, ebenso bei denen, die sich zum ersten Mal das Standard-Work der philosophischen Litteratur kaufen, wie in den Händen derer, die in ihm schon lange heimisch sind. Denn von der Verbreitung dieser Ausgabe erwarte ich eine Vertiefung des Kantstudiums.

Fritz Medicus.

Einige bisher unedierte Reflexionen Kants.

Das Antiquariat von Nathan Rosenthal in München (Schwanthalerstrasse 32 0) ist im Besitz eines kleinen Kantautographs, das wir mit dessen Erlaubnis reproduzieren, da die auf demselben stehenden fragmentarischen Reflexionen Kants unseres Wissens noch nicht abgedruckt sind. Die (übrigens ganz unverkennbare) Echtheit des Autographs ist verbürgt durch ein beiliegendes Zeugnis von W. Schubert (vom 2. Juni 1861); darnach ist der Zettel in den Jahren 1770—1780 geschrieben und gehört zu Kants handschriftlichen Erläuterungen der Betrachtungen über das Schöne und Erhabene. Die wichtigsten derselben hat Schubert im Bd. XI der von ihm mitveranstalteten Gesamtausgabe veröffentlicht (XI, S. 220); die untenstehenden finden sich nicht darunter. Sie stehen auf einem kleinen Blatt (97 × 58 Millimeter) und lauten:

Vorderseite.

„Die Neigung geschwängert durch die Einbildung gebiert den Müſsiggang und das Gelüsten, mit ihm aber alle Leidenschaften."

„Die Neigung empfangen von der Natur treibt zur Arbeit und vernünftigen Zwecken, durch sie aber zur Zufriedenheit."

Darauf wird der erste dieser beiden vorstehenden Sätze in etwas modifizierter Form wiederholt.

Dann folgt ein nur unsicher zu entzifferndes Sätzchen, das sich dem Anschein nach gegen den theologischen Einwand kehrt, die in dem zweiten der beiden oben wiedergegebenen Sätze erwähnte „Natur" sei doch vom Teufel verdorben.

„Der böse Geist dürfte wohl ebenso wenig die Natur verderben, die sein Geschöpf ist [?], als der Mensch die Thiere oder seinen eigenen Stamm." [?]

Rückseite.

„Völker, deren uralte Sprache unvermischt geblieben ist, können zwar sehr cultiviert sein als Chinesen, werden aber niemals aufgeklärt, und bleiben eingeschränkt von Begriffen. Wer weiſs, wie viel Mischung von Celtisch, Thracisch, Phrygisch, vielleicht auch etwas Syrisch mag die Sprache nicht empfangen haben, ehe sie griechisch war. Die Englische ist mehr gemischt als eine andere, das Deutsche weniger, am wenigsten das Slavische. Jetzt muss man nicht mehr vermischen, sondern nachahmen."

Das Autograph, auf dessen Rückseite noch eine Rechnung ausgeführt ist, ist von dem Besitzer käuflich.

Kant auf drei Kongressen.

Für die umfassende Bedeutung, welche Kants Philosophie für alle Gebiete des geistigen Lebens besitzt, legt der Umstand Zeugnis ab, dass auf drei ganz heterogenen Kongressen der jüngsten Zeit Kants Name sehr ehrenvoll erwähnt wurde. Einmal geschah dies im September in der 71. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte; Professor Förster

von Berlin hielt daselbst einen Vortrag über „die Wandlungen des astronomischen Weltbildes bis zur Gegenwart“ (erschienen in der Beil. z. Allg. Zeit. v. 18. Sept. No. 212); er sagt darin: „Die von Kant und Laplace geschaffenen Systeme von Vorstellungen über die Anfangsstadien der Weltenbildung und die Entwicklung der Systeme sind in den wesentlichen Zügen noch in voller Geltung. Natürlich haben sie durch den Fortgang der Entdeckungen manche Einschränkungen im Einzelnen, dafür aber andere ungeahnte Bereicherungen und Bestätigungen erfahren“. —

Im Oktober fand ferner die XII. „Generalversammlung des Evangelischen Bundes“ in Nürnberg statt. Am 11. Okt. hielt Dr. Arnold Berger-Berlin einen Vortrag über das Verhältnis des „Humanismus und Protestantismus“, im Verlauf dessen der Redner sich auch über die „reformatorische That Kants“ verbreitete, der zum Ausdruck brachte, dass der Glaube nicht durch die Vernunft diktiert werden könnte, sondern ganz allein zu stehen habe; durch Kant sei der Glaube aus den Fesseln des Intellekts erlöst worden — Gedanken, welche offenbar aus dem Paulsenschen Aufsatz: „Kant der Philosoph des Protestantismus“ im letzten Hefte entnommen sind.

Im Oktober fand endlich auch die Versammlung der deutschen sozialdemokratischen Partei in Hannover statt. Der Neukantianer Woltmann vertrat in derselben gegenüber der materialistischen Geschichts- und Staatsauffassung der Marxisten den ethischen Staudpunkt der Kantischen Philosophie.

Charlotte Benigna Kant †.

In Mitau verstarb vor einigen Monaten, wie wir der „Königsberger Allgemeinen Zeitung“ vom 13. Mai und vom 3. Juni 1899 entnehmen, Charlotte Benigna Kant, eine Grossnichte des Philosophen. Ihr Grossvater war der 1800 als Pastor zu Alt- und Neurahden verstorbene Bruder Immanuel Kants. Der einzige Sohn dieses Pastors P. Kant, der Vater der Verstorbenen, war Kaufmann in Mitau; er starb 1847 in Riga. Der Tod des Fräulein Kant erfolgte im Klockschen Witwenstift, in dem auch ihre Mutter gelebt hatte, und in das ausser Witwen auch bejahrte Töchter Mitauscher Kaufleute aufgenommen werden. — Ob noch ein Träger des Namens Kant lebt, ist uns z. Z. nicht bekannt. Vor einigen Jahren lebte noch ein solcher, ein Neffe der Verstorbenen und Urgrossneffe des Philosophen, in Tiflis.

Zu Villers' Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie.

Im 3. Bd. der „Kantstudien“ S. 1—9 publizierten wir die Villers'sche Schrift „Philosophie de Kant, Aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie“, welche seiner Zeit im Jahre 1801 nur als Manuskript in Paris gedruckt worden war; wir nahmen damals an, „dass das im Goethehaus in Weimar befindliche Exemplar ein Unicum sei“. Durch freundliche Mitteilungen des Herrn Dr. M. Grunwald, sowie des Herrn Bibliothekars Dr. Küster in Hamburg erfahren wir, dass eine Doublette der interessanten Schrift in der Stadtbibliothek zu Hamburg, die den Nachlass Villers' aufbewahrt, vorhanden ist. Ein weiteres Exemplar befindet sich im Besitz des Herrn Dr. med. Alex. Villers in Dresden, eines Grossneffen des Philosophen. Es ist angebunden an das Hauptwerk des Letzteren: Philosophie de Kant etc. Metz 1801. (Demselben Exemplar ist angebunden der bekannte Artikel Villers' aus dem Spectateur du Nord (Avr. 1798): Critique de la raison pure (36 Seiten), der in Rinks „Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion“ (Königsberg 1800, S. 1—56) übersetzt ist. Endlich ist noch angebunden: Kant jugé par l'institut, et observations sur ce jugement. Par un disciple de Kant. Paris, Henrichs. An X. Die kleine Schrift (24 S.) wendet sich gegen das absprechende Urteil eines gewissen Levesque in den Travaux des Institut national de France. Die Schrift ist anonym, aber wohl ebenfalls von Villers selbst verfasst.

Druck von A. W. Hayns Erben, Berlin und Potsdam.





Miniaturbildniss Kants

im Besitze von A. Warda in Königsberg i. Pr.

Kant und der Sozialismus.

Von Karl Vorländer.

Es ist ein gutes Zeichen von der Lebenskraft und Fruchtbarkeit des kritischen Idealismus, dass er nach mehr denn einem Jahrhundert auf neuen Gebieten frische Wurzeln treibt. Nachdem die verschiedenen philosophischen Disziplinen, nachdem die Naturwissenschaften, nachdem die Theologie vorangegangen, schickt sich nun auch die mächtigste Bewegung der Gegenwart, die soziale, an, in ihren theoretischen Betrachtungen den Weg zu dem Begründer des Kritizismus zu suchen. Auf der einen Seite haben die namhaftesten Vertreter des Neukantianismus die Kantische Lehre gerade nach der sozialwissenschaftlichen und sozialethischen Seite hin immer entschiedener auszubilden begonnen. Von der anderen Seite her antwortet dem aus Kreisen, die sich bisher dem Einflusse des Kritizismus völlig verschlossen gezeigt hatten, aus dem parteisozialistischen Lager heraus, der Ruf „Zurück auf Kant!“, sodass man fast — cum grano salis! — von sozialistischen Kantianern und Kantischen Sozialisten reden könnte. Indem wir auf Wunsch des Herausgebers für die „Kantstudien“ ein zusammenfassendes Bild des Standes der Dinge zu entwerfen versuchen, entwickeln wir zunächst unsere eigene Auffassung in Beantwortung der Frage: Inwiefern hat der Sozialismus ein Recht, sich auf Kants Lehre und Weltanschauung zu berufen?[1]) Dabei sei von vornherein bemerkt, dass wir unter dem vieldeutigen Worte Sozialismus keine bestimmte politische Partei, mit der die philosophische Untersuchung nichts zu thun hat, sondern eine sittliche Weltanschauung verstehen. Ferner interessieren uns in diesem Zusammen-

[1]) Benutzt sind für einen Teil der folgenden Ausführungen drei von mir selbst unter dem Titel „Zurück auf Kant!“ veröffentlichte Artikel der Wochenschrift „Ethische Kultur“ VII, No. 22, 24, 26 (3. Juni, 17. Juni, 1. Juli 1899). Einzelne Stellen, an denen die Änderung des Wortlautes unzweckmässig erschien, sind hier in derselben Formulierung beibehalten worden.

hange nicht sowohl einzelne, etwa von sozialistischer Seite behandelte Punkte der Kantischen Lehre, wie beispielsweise die vom Ding an sich, als vielmehr der Gesamtzusammenhang, der, um es gleich heraus zu sagen, unseres Erachtens auf dem Gebiete der Ethik zu suchen ist.

I.

Kants politische Stellung ist noch wenig (die sozialpolitische sozusagen noch gar nicht) untersucht worden. Soweit dies geschehen, galt er und gilt er wohl auch heute noch bei den meisten als Vertreter eines entschiedenen und gleichwohl mit einer gewissen monarchisch-konservativen Gesinnung gepaarten Liberalismus (z. B. Überweg-Heinze III 1, 238), dem in ethischer Hinsicht seine Stellung als Begründer einer rein individualen Ethik entspreche. Und in der That, wenn wir z. B. sein politisches Hauptwerk, die Rechtslehre, flüchtigen Blickes durchmustern, erscheint er durchaus als Befürworter des blossen „Rechtsstaats". Jedes Mannes Wirken ist eben durch seine Zeit bestimmt. Es war nur natürlich, dass Kants politische Philosophie sich vor allem gegen den absolutistischen Polizeistaat und die ständische Gesellschaftsordnung des 18. Jahrhunderts kehrte, und dass sie demgemäss ihr Centrum in dem Begriff der Freiheit und des Rechtes fand: darin der grossen politischen Umwälzung seiner Tage verwandt, die er denn auch, ebenso wie die Gründung der nordamerikanischen Freistaaten, bekanntlich mit unverhohlener Sympathie begrüsste. Zu einer Sozialphilosophie im modernen Sinne fehlten damals noch alle Vorbedingungen: die Maschinenindustrie, die grossartige Ausbildung des kapitalistischen Systems, das Entstehen einer Klasse freier Lohnarbeiter u. s. w. Indessen ist Kant, wie schon August Oncken in seinem Buche über „Adam Smith und Immanuel Kant", Leipzig 1877, nachgewiesen hat, keineswegs reiner Individualist oder Manchestermann gewesen, sondern blieb stets von einem starken Staatsgedanken erfüllt. Aber nicht hier findet der Sozialismus seine unmittelbarsten Anknüpfungspunkte, sondern in den Grundgedanken der Kantischen Ethik.

Kants Ethik ist, trotz ihres scheinbar individuellen Gewandes, am letzten Ende, ja vorzugsweise Gemeinschafts-Ethik. Nichts anderes aber ist der Sozialismus, ethisch verstanden. Ich habe an anderer Stelle (in meiner 1893 erschienenen Dissertation) entwickelt, wie gerade aus der Eigenschaft, die man dem Kantischen Sittengesetze in der Regel zum Vorwurf macht, aus seinem Formalismus die reichste, unermesslichste Fruchtbarkeit entspringt. Gerade darin,

dass es nichts weiter als das formale Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein will, liegt seine Gemeinschaft stiftende Kraft, erzeugt es in dem Gedanken einer „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" die Idee eines Reichs der Sitten oder Reichs der Zwecke. Freilich ist dies Reich „nur ein Ideal" (Grundlegung S. 59), aber doch ein solches, welches „durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann" (ebd. S. 62 Anm.), konstituiert durch die Idee der Menschheit. Und aus dieser letzteren leitet sich unmittelbar jene, neben den anderen in der Regel nicht genug beachtete, Formulierung des kategorischen Imperativs ab, die sich in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" an dritter Stelle (ed. Kirchmann S. 53 f.) findet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst." „Jedes vernünftige Wesen", auch der armseligste Tagelöhner, „existiert als Zweck an sich selbst", ist keine Maschine, kein „Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen" (52), keine „Sache", sondern eine „Person", in der uns die Menschheit heilig sein soll. Dieses Prinzip der Menschheit als Selbstzweck muss die „oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen" sein (55). Kann die Grundidee des Sozialismus, der Gemeinschaftsgedanke, einfacher ausgesprochen, deutlicher verkündet werden?

Wie ernst es Kant aber mit der Verwirklichung dieses Gedankens war, zeigt der Nachdruck, mit dem er bereits vier Jahre zuvor an einer bedeutsamen Stelle seines Hauptwerks[1]) die grösste Konzeption des antiken Sozialismus, Platos Republik, gegen diejenigen verteidigt hatte, die in ihr bloss das erträumte Hirngespinst eines müssigen Denkers sahen. Die Ausführungen unseres Philosophen sind so bezeichnend für seine politisch-soziale Denkart, und auch heute noch „realpolitischer" Klugthuerei gegenüber, die nur mit den „Maulwurfsaugen" der sogenannten Erfahrung zu sehen vermag, so beherzigenswert, dass wir uns nicht enthalten können, ihren Hauptinhalt wörtlich hierher zu setzen. Anstatt Platos Gedanken zu verspotten, würde man, meint Kant, „besser thun, ihm mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe lässt) durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit bei Seite

[1]) Kr. d. r. V. S. 319 f. meiner soeben (bei O. Hende), Halle erschienenen Ausgabe (B 372 f.).

zu setzen. Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jede Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten."

Drei Jahre später (1784) bezeichnet Kant in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" als das grösste Problem, die höchste Aufgabe und den letzten Zweck der „Menschengattung": die Erreichung einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung" (ed. Kirchmann S. 9), d. i. einer Gesellschaft, in der die Freiheit eines jeden ihrer Glieder nur durch die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit aller anderen eingeschränkt ist,[1]) eines Zustandes, in welchem allein alle natürlichen Anlagen der Menschheit ihrer Bestimmung gemäss sich entwickeln können, wo man nicht mehr „Vorteile geniesst, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen."[2]) Allerdings sei dieses Problem „zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird"; denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden" (ebd. S. 10). Die unumgängliche Voraussetzung zu der „uns von der Natur auferlegten" Annäherung an das bezeichnete Ideal seien: 1. „richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung," 2. „grosse, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit," und „über das alles", 3. „ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille": „drei Stücke", von denen wir freilich

---

[1]) Eine Definition seines Staatsideals, die sich in derselben oder in einer ähnlichen Form öfters in seinen Schriften wiederholt.

[2]) Die letzte Stelle findet sich Kr. d. prakt. Vernunft 186 A. (Kehrbach).

mit Kant meinen, dass sie sich „sehr schwer und, wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen einmal zusammen finden" werden (11). Und doch glaubt er zu sehen, dass sich „dennoch gleichsam ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, zu regen anfange" (16). Das gebe Hoffnung — und wer von uns wäre so vermessen oder so resigniert, den tröstenden Zukunftsglauben unseres Philosophen von vornherein gänzlich zu verdammen? — dass „nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoss, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde" (16 f.).

Diese seine politischen Grundüberzeugungen verleugnet Kant auch in seinen späteren ethischen und staatsphilosophischen Schriften nicht. Immer wieder kommt er auf sein oben bezeichnetes Rechts- und Staatsideal zurück; man vergleiche insbesondere die Abhandlung über den „Gemeinspruch" von Theorie und Praxis, den Aufsatz „zum ewigen Frieden", den „Streit der Fakultäten", die „Rechtslehre", auch eine Reihe von Stellen in R. Reickes „Losen Blättern aus Kants Nachlass".

Aus der „Kritik der Urteilskraft" wollen wir hier nur eine bedeutsame Stelle anführen, die an den Wert des Begriffs der Organisation auf dem politischen Gebiet anknüpft. Ein Jahr nach dem Ausbruch der französischen Revolution schrieb Kant: „So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volkes zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein" (ed. Kehrbach S. 256 Anm.; vgl. auch noch S. 324 f. und S. 339 desselben Werkes).

Über die Utopien findet sich eine interessante, bisher, soviel ich sehe, noch nirgends beachtete Stelle, die den Standpunkt von 1781 dem Wesen nach durchaus festhält, in dem „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen" (Streit der Fakultäten ed. Kehrbach, S. 113 Anm.): „Platos Atlantica, Morus Utopia, Harringtons Oceana und Allais Severambia sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie . . . auch nur versucht worden . . . .

Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, [als] vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum, aber sich [ihm] immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht" — freilich mit dem heute jedenfalls starker Opposition begegnenden Zusatze: — „nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts"; wie denn Kant in der gleichen Schrift die aufklärende Stimme der „freien Rechtslehrer d. i. Philosophen" nicht „vertraulich ans Volk", „als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt" (!), sondern „ehrerbietig an den Staat gerichtet" wissen will (S. 109).

Andererseits glaubt man fast einen modernen Sozialtheoretiker zu hören. So, wenn man liest, wie Kant fordert, „dass der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformierend und, statt Revolution Evolution[1]) versuchend, zum Besseren beständig fortschreite" (113), nämlich zu einer „republikanischen Verfassung", wobei es auf die Staatsform (die monarchisch bleiben kann) weniger ankomme, als auf die Regierungsart „nach allgemeinen Rechtsprinzipien" (S. 107 f. vgl. Lose Blätter 604–606, 674 f.). Oder, wenn man ihn ausführen sieht, dass „die Natur der Dinge dahin zwingt, wohin man nicht gerne will: fata volentem ducunt, nolentem trahunt" (Schluss der Abhandlung über den Gemeinspruch; vgl. Lose Blätter S. 604). Auch ist er kein Freund von dem „am Staate flicken", wie es „alle sich so nennenden Praktiker gewohnt sind" (Lose Blätter S. 673), dieselben „Politiker", die stets davon sprechen: „Man muss die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht, wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, dass sie sein sollten", während sie sie doch selbst zu dem, was sie sind „durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben", nämlich „halsstarrig und zur Empörung geneigt" (Streit d. Fak. S. 99). Das Volk verlange von der Regierung nicht Wohlthätigkeit, sondern sein Recht; „denn mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit . . ., sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft" (ebd. 106 f. A., vgl. L. Bl. S. 574 f.). Das Rechtsbewusstsein eines Volkes sei es denn auch gewesen, was den französischen Revolutionsheeren den Sieg über ihre Gegner verliehen habe, denn „wahrer Enthusiasmus geht immer

[1]) Den heute viel gebrauchten Ausdruck entlehnt Kant, wie er S. 107 bemerkt, „Herrn Erhard" (dem als eifrigen Verehrer Kants bekannten Philosophen).

nur aufs Idealische und zwar rein Moralische, dergleichen der Rechtsbegriff ist" und „kann auf den Eigennutz nicht gepfropft werden" (a. a. O. 106).

Im Zusammenhang hiermit sei es uns gestattet, auf eine interessante Stelle hinzuweisen, die mit unserem Thema zwar nicht in unmittelbarer Beziehung steht, aber volles Licht auf die freiheitliche Gesinnung unseres Philosophen in politischen, sozialen und religiösen Dingen wirft. Sie findet sich in einer Schrift, in der man sie auf den ersten Blick nicht vermuten sollte, und hat vielleicht deshalb noch nicht die verdiente Beachtung gefunden: „Ich gestehe, dass ich mich in einen" (Kant: im) „Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif, und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand, allein man reift für die Vernunft nie anders als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muss). Ich habe nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch die Zeitumstände genötigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln" — gemeint ist die politische, wirtschaftliche, religiöse Fessel — „noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze zu machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und dass man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, in Staat, Haus und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?" (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ed. Kehrbach S. 204 Anm.).

Auch die „Rechtslehre" endlich ist keineswegs so rein individualistisch und liberalistisch, wie man gewöhnlich annimmt. Das Recht wird als die „Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechsel-

seitigen Zwanges" vorgestellt (ed. Kirchmann S. 33), wie auch noch die „Anthropologie" (ed. 1800 S. 324 f., vgl. S. 328 f.) die Erziehung des Menschengeschlechtes zu einer „bürgerlichen, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmässigen Zwangs-Prinzip zu gründenden Verfassung" ins Auge fasst. Auch an das Problem der ursprünglichen Bodengemeinschaft, nicht als Faktum, sondern als Idee, das Kant viel beschäftigt hat (Rechtslehre S. 55 f., vgl. die wiederholten Ansätze in den Losen Blättern, bes. S. 251 ff., 293 ff.), könnte vielleicht der moderne Sozialismus anknüpfen. So sagt Kant (Rechtslehre S. 70 f.): „Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz (communio possessionis originaria), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisbare eines uranfänglichen Gesamtbesitzes (communio primaeva), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können."

Indessen nicht auf solche Ähnlichkeiten in Einzelfragen kommt es an. Sie würden an und für sich nichts beweisen, zumal da Kants politisches Ideal, wie oben bereits bemerkt, in erster Linie durch den Freiheitsgedanken bestimmt bleibt. Der wahre und wirkliche Zusammenhang des Sozialismus mit dem kritischen Philosophen ist vielmehr in dem „rein Moralischen" gegründet, in den — von Kant selbst praktisch nicht immer gezogenen — Konsequenzen jener einfach-erhabenen Formel des kategorischen Imperativs, die uns die Menschheit in der Person eines jeden Mitmenschen jederzeit zugleich als Selbstzweck, niemals bloss als Mittel zu achten lehrt. Auf diesem Fundamente muss der Sozialismus bauen, wenn anders er überhaupt nach einer ethischen Begründung verlangt. Und von dieser Seite, d. h. von Seiten der ethischen Begründung aus lässt sich der Königsberger Weise in der That als der betrachten, zu dem ihn ein, wohl auch nur in diesem und nicht im engen historischen Sinne gebrauchtes, kühnes Wort Hermann Cohens (s. u.) stempelt: „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus".

Woran lag es, dass Kant diese Rolle geschichtlich nicht gespielt, dass vielmehr an seiner Statt Fichte dem philosophischsten unter den deutschen Sozialisten (Lassalle) als solcher erschienen ist? Nun, zunächst wohl daran, dass er seinen weittragenden sozialethischen

Grundprinzipien keine systematische Anwendung auf das praktische Gebiet sozialer Wirtschaft gab, wie Fichte es in seinem „Geschlossenen Handelsstaat" wenigstens versucht hat. Ja, Kant scheint in seinem politischen Hauptwerke, der „Rechtslehre", jenen grundsätzlichen ethischen Standpunkt, den der kategorische Imperativ vorschreibt, auf politisch-ökonomischem Gebiet nicht voll aufrecht zu erhalten. Er tritt zwar für vollste gesetzliche Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit aller Staatsbürger ein, aber er betrachtet die Gesellen „bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker", die privaten Dienstboten, Tagelöhner, Zinsbauern und „alles Frauenzimmer", kurz jedermann, der „Nahrung und Schutz" von anderen erhält, nicht als Staatsbürger, sondern nur als Staatsgenossen (S. 152—154; vgl. auch die Abhandlung vom Gemeinspruch etc., ed. Kirchmann S. 122 f. Anm., wo er es indes für „etwas schwer" erklärt, „die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können"). Jedoch sollen auch sie „als Menschen" dieselbe Freiheit und rechtliche Gleichheit, wie jene, geniessen; denn ohne diese kann kein Volk ein Staat heissen. Auch soll ihnen nichts im Wege stehen, aus dem „passiven" Zustand der blossen Staatsgenossen zu dem „aktiven" der Staatsbürger „sich emporzuarbeiten". Die volle Konsequenz seines kategorischen Imperativs, die der moderne Sozialismus eben hieraus zieht, dass die thatsächliche Vorbedingung politischer Selbständigkeit, die wirtschaftliche Selbständigkeit, allen nicht bloss ideell, sondern thatsächlich zu ermöglichen sei, hat Kant noch nicht ins Auge gefasst. Und, ein billiger Beurteiler wird es zugestehen, er konnte es kaum, bei den wirtschaftlichen und kulturellen Zuständen seiner Zeit. Damit stehen wir bei der zweiten, oben bereits gekennzeichneten, historischen Schranke seines Sozialismus.

II.

So verlief denn des letzteren Entwicklung unter ganz anderen philosophischen Auspizien. Als, einige Jahrzehnte später, die grossen technisch-ökonomischen Umwälzungen eintraten, welche die soziale Bewegung unserer Tage nach sich zogen, stand Deutschland philosophisch unter dem Zeichen Hegels, später Feuerbachs und der Materialisten; von ihnen empfingen die theoretischen Vorkämpfer des modernen Proletariats ihre philosophische Bildung; Kant zählte fast zu den Vergessenen. So wurde der Sozialismus, wenigstens der politische Parteisozialismus, unter dem Banner des „Materialismus" gross, der

prinzipiell im stärksten Widerspruch zu seinen Ideen steht und höchstens als Feldzeichen gegenüber der seichten Rhetorik eines dogmatischen Scheinidealismus einigen Wert besitzt.

1. Selbst ein Albert Lange, der sich um die Überwindung des Materialismus nicht bloss auf erkenntnistheorethischem, sondern auch auf dem ethischen Gebiete ein so durchschlagendes Verdienst erworben hat, hielt noch „die ganze praktische Philosophie“, so mächtig sie auch auf die Zeitgenossen gewirkt habe, für den „wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantschen Philosophie“ (Gesch. d. Mat. ed. Cohen 1887, S. 356). Er ist zwar der erste „Kantianer“ oder vielmehr der erste von dem kritischen Idealismus nachhaltig beeinflusste Philosoph der neueren Zeit, der sozialistisch gedacht hat, aber die Verbindung zwischen seinem „Kantianismus“ und seinem „Sozialismus“ ist keineswegs eine systematische; sie bestand vielmehr nur in seiner edlen, vom reinsten ethischen Idealismus erfüllten Persönlichkeit. Seine „Arbeiterfrage“ knüpft zur Begründung seiner sozialethischen Anschauungen an den Kritizismus nicht an; sie polemisiert, im Gegenteil, gegen Kants Rechtsbegriff und seine Ableitung des Eigentumsrechts (4. Auflage S. 268 ff.), die insbesondere, wenn man ihm „bis in die Begründung des individuellen Eigentumsrechts hinein“ folge (S. 271), zu einer offenbaren petitio principii werde.

2. Der erste Kantianer vielmehr, der offen auf die grundlegende Bedeutung der Kantischen Ethik für die Fundamentierung des Sozialismus hingewiesen hat, ist der Führende unter den heutigen Neukantianern, Hermann Cohen in Marburg. Bereits sein vor dreiundzwanzig Jahren geschriebenes Buch „Kants Begründung der Ethik“ (Berlin, Dümmler, 1877) mündete in den Gedanken aus, dass Kants höchstes Gut, wie schon Schleiermacher bemerkt habe, im Grunde ein politisches sei (328). Der moderne Hiob frage nicht mehr, „ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe, sondern ob der eine Mensch mehr leide als sein Nächster; und ob in der austeilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, dass ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reiche der Sitten das Minder des anderen zum logischen Schicksal macht“ (327). Jenes höchste Gut brauche aber nicht mehr, wie von Kant geschehen, besonders „postuliert“ zu werden. Es sei bereits gegeben in der „vor keiner Thatsache der sogenannten Erfahrung zurückschreckenden“ Idee eines Reichs der Zwecke als regulativer Maxime, die dazu da ist, den „Erfahrungsgebrauch“, dessen kausale Bedingtheit umzustossen sie durchaus nicht beansprucht, zu regeln, „nach der Idee der Menschheit

den Menschen umzuschaffen" (246). Darin besteht die objektiv-praktische Realität des Sittengesetzes. Und so bezeuge und bewähre sich Kants „in ihrer Grundlegung auf anthropologische Gelehrsamkeit verzichtende Ethik in ihrer Begründung als Anthroponomie" (328).

In dem biographischen Vorwort (von 1881) zu Albert Langes Geschichte des Materialismus (S. XIII) wird dessen gleichzeitiges Verhältnis zu Kant und dem Sozialismus nur kurz gestreift. Indem Lange seinen Standpunkt gegenüber Strauss und Überweg einnehme, von denen der erste den Sozialismus gehasst, der andere ihn ignoriert habe, habe er die ethische Frage „an ihrer lebendigen, ehrlichen Wurzel zu ergreifen verstanden", und „das vor allem" mache ihn „zu einem Apostel der Kantischen Weltanschauung".)

Am unumwundensten aber hat sich Cohen in seiner „Einleitung mit kritischem Nachtrag" zur fünften Auflage desselben Werkes (1896) über unser Thema geäussert. Wir haben diesen leider noch nicht seinem vollen Werte nach beachteten Nachtrag bereits im ersten Bande der „Kantstudien" (S. 268—272) besprochen und machen hier nur auf die unser Spezialthema berührenden Gedanken, in etwas anderer Verbindung und grösserer Ausführlichkeit nochmals aufmerksam. Indem er sich entschieden gegen das „Vorurteil einer naturalistischen Begründung" des Sozialismus wendet, dem auch Lange in seiner vom Darwinismus erfüllten Zeit nicht widerstanden habe, erklärt Cohen kurz und bündig: „Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet." Somit ist Kant „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus" (S. LXV). Es folgt dann dieselbe Ableitung des sozialistischen Grundgedankens aus Kants kategorischem Imperativ, die wir oben gegeben haben, der sich ein kurzer historischer Rückblick auf die Entwicklung der schon von den Stoikern und den Naturrechtlern des 17. und 18. Jahrhunderts vertretenen Idee der societas humana, der menschlichen Gesellschaft anschliesst. Freilich dürfe uns nicht mehr die „Natur" Rousseaus und die als die Summe der Individuen gefasste Gesellschaft Bürgin des Ideals sein, sondern die Idee der Gesellschaft, als „Ordnungs- und Leitbegriff der Individuen" (S. LXVII).

Für die seit Langes Tod verflossenen zweiundeinhalb Jahrzehnte glaubt Cohen einen „Riesenfortschritt" in der „Anerkennung des ökonomisch-juristischen Rechts des Sozialismus im Bewusstsein der allgemeinen Bildung" konstatieren zu dürfen. „Heute wehrt sich kein Unverstand mehr gegen den „guten Kern" der sozialen Frage, sondern

nur noch der böse oder der nicht zureichend gute Wille". Nur der „idealfeindliche Egoismus, der der wahre Materialismus ist", versagt dieser „Wahrheit des öffentlichen Bewusstseins", die freilich noch ein „öffentliches Geheimnis" ist, den Glauben und pocht auf das geschriebene oder gar „im Dienste seiner Interessen eiligst umzuschreibende" Recht, auf die „verbrieften Privilegien der Stände" (S. LXVII f.).

Wie entschieden nun auch der Marburger Philosoph die Idee des Sozialismus anerkennt, so hat er doch an den „dermaligen politischen Sozialismus" verschiedene sehr gewichtige Forderungen zu stellen: 1. Als Fundament muss der Materialismus nicht nur „zeitweise abgeschüttelt", sondern „radikal aufgegeben" werden. 2. Als Krönung seines Gebäudes darf, wie die Ethik, so auch der Sozialismus die Gottesidee nicht abweisen, die freilich bei Cohen nichts anderes als den Glauben an die Macht des Guten, die Hoffnung auf die Verwirklichung der gerechten Sache bedeutet. 3. Gegenüber einer rein realistischen Auffassung des Begriffs der Gesellschaft und gegenüber der materiellen Wirtschafts-Genossenschaft müssen Recht und Staat, als Ideen, Ehrfurcht fordern und finden; denn, wie keine Freiheit ohne Gesetz, so kann ohne die im Gesetz bestehende Gemeinschaft keine freie Persönlichkeit, keine wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen bestehen. Mit der Anerkennung der, notwendigerweise mangelhaften, bestehenden Rechts- und Staatsordnung kann sich gleichwohl der schärfste Blick für ihre Gebrechen, die tiefste Glut für deren gründliche Heilung verbinden. Die Vereinigung beider Bedingungen hat von jeher den „grossen, wahrhaft revolutionären Umschwung", nämlich den stetigen geschichtlichen Fortschritt verbürgt. Endlich ist 4. mit der Idee der Menschheit (menschlichen Gesellschaft) die Idee des Volkes (der Nationalität) zu verbinden, indem wir jene, die wir ehren und achten in diesem, das wir lieben, zu verwirklichen streben. Die Volksidee, wie z. B. ein Fichte sie gelehrt, vertritt zugleich „den bevorrechteten Ständen gegenüber die Idee der Menschheit im eigenen Volke" (S. LXXV). „Eine Nation, die für Reich und Arm verschiedene Schulen hat . . . mag auf dem Wege zur Nation sein; ein Volk ist sie nicht" (ebd.). So „erschafft die Idee der Gesellschaft die wahre Einheit des Volkes auf dem Grunde der Kultur des Geistes". In diesem Sinne für die Realisierung der Volksidee zu wirken, ist „der Inbegriff der Aufgaben des Idealismus" (S. LXXVI).

3. Noch etwas vor Cohens Schrift erschien das grundlegende Buch von Rudolf Stammler (Halle): „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilo-

sophische Untersuchung" (Leipzig, Veit, 1896). Gab Cohen mehr eine „expektorative Darlegung" seines sozialethischen Denkens, so enthält dagegen Stammlers Werk eine ausgeführte systematische Begründung des sozialen Idealismus. Da wir seinerzeit das Buch Stammlers unter dem Titel „eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage" in dieser Zeitschrift (I, 197—216) eingehend besprochen haben, so begnügen wir uns an dieser Stelle mit einer Hervorhebung der Hauptgesichtspunkte. Stammler fasst seine Aufgabe, ganz im Sinne Kantischer Methode und mit Berufung auf sie, rein erkenntniskritisch: Psychologie, Naturwissenschaft, Nationalökonomie, Jurisprudenz in reichem Masse heranziehend, aber methodisch nur als Hilfstruppen betrachtend; gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus, der psychologischen und genetischen Betrachtungsweise, Materialismus und Spiritualismus den „kritisch gesuchten und methodisch eingeleiteten" Standpunkt des wissenschaftlichen Idealismus vertretend. Seine Kernfrage lautet nicht etwa: Wie ist soziales Leben entstanden? sondern: Unter welcher formalen Bedingung ist soziales Leben als ein eigener Gegenstand unserer Erkenntnis zu erfassen und einheitlich zu denken möglich? Die Antwort: Indem das Zusammenleben von Menschen als äusserlich (durch äusserlich verbindende Normen) geregelt gedacht wird. Dis äussere Regelung ist die Form (Kantisch genommen) der sozialen Materie d. h. das Bestimmende, Bedingende, Gesetzmässige an der sozialen Erfahrung, welche letztere, wie alle Erfahrung, nur eine sein kann. Es giebt nur eine Kausalität, und in dem Aufstellen einer einheitlichen Methode oder Gesetzlichkeit für die wirtschaftlich-rechtliche Entwicklung liegt kein Fehler, sondern ein Verdienst der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung. Auch Stammler behauptet einen „Kreislauf", einen „Monismus" des sozialen Lebens, auch er hält den Zusammenhang der geistigen mit den zu Grunde liegenden ökonomischen Bewegungen für grundsätzlich unabweisbar. Aber er behauptet mit Kant und den Neukantianern etwas weiteres: Es ist neben der unausweichlichen und undurchbrechbaren Kausalität der Erfahrung noch eine andere Art von Gesetzlichkeit (Einheit des Gesichtspunkts) als diejenige von Ursache und Wirkung zu denken möglich, welche sich auch dem Laien in den einfachen Unterscheidungen von Erkennen und Wollen, Bewirktem und zu Bewirkendem, Sein und Sollen deutlich genug kund giebt. Es soll das keine zweite Kausalität sein, die etwa in die erste von ungefähr hineinfahren und ihre ausnahmslose Geltung zu nichte machen könnte, sondern eine neue Art

von Gesetzmässigkeit, die nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu, nicht nach Ursache und Wirkung, sondern nach Mittel und Zweck, bis hinauf zu dem Endzweck als oberster Einheit möglicher Zwecksetzung, fragt. Es giebt, mit anderen Worten — was die Theoretiker des sozialen Materialismus bisher nicht genügend beachteten — neben der kausalen noch eine ihr nicht widersprechende, sondern sie ergänzende teleologische oder, wie wir jetzt wohl ohne Furcht vor Missverstehen sagen dürfen, ethische Betrachtungsweise der sozialen Erscheinungen. Die ethische Beurteilung eines sozialen Vorkommnisses ist etwas ganz anderes als die genetische Erklärung seines Werdens. Die konkreten Bestrebungen erwachsen freilich immer aus den sozialen Zuständen, sind aber nach menschlichen Wünschen und Zielen zu leiten, deren oberster Massstab nur ein solcher des Endzwecks (Endziels) sein kann. Dieser letztere aber kann, wenn anders er Allgemeingiltigkeit erstrebt, kein empirisch bedingtes Einzel- oder Sonderziel, sondern er muss ein formaler Gedanke d. i. einheitlicher Gesichtspunkt sein, der, wenn er sich auch mit konkretem Inhalt selbstverständlich nur aus der Erfahrung füllen kann, dennoch über allen bedingten Einzelzwecken in unbedingter Geltung richtend und leitend steht. Das soziale Endziel ist nach Stammler (S. 575) die Gemeinschaft frei wollender Menschen, in der „ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht.“

4. Der methodische Grundgedanke, von dem Stammlers sozialphilosophische Untersuchung beherrscht ist, liegt auch dem neuesten Werke von Paul Natorp (Marburg) zu Grunde, seiner „Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft“. (Stuttgart, Frommann, 1899). Nur dass das, was Stammler in breitester, den Gedanken nach allen Seiten hin drehender und wendender Ausführung darlegt, bei Natorp in knappster Zusammenfassung erscheint und bloss die Einleitung zu seinem Hauptthema bildet, das bei dem Zwecke des Stammlerschen Buches ausgeschlossen, von Cohen nur eben angedeutet war: der systematischen Begründung einer Volkserziehungslehre auf der Grundlage der Gemeinschaft.

Natorp hat sich bereits seit Jahren mit diesem Problem beschäftigt. Schon seine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ (Freiburg 1894) bezeichnete er als „ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik“; auch kleinere Schriften, besonders „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage“ (Heil-

bronn 1894) und „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik" (Berlin, Heymann 1895) waren, wie schon der Titel zeigt, dem gleichen Zwecke gewidmet. Es sollen — ein Gebiet, das die bisherige Sozialphilosophie noch fast ganz seitab hat liegen lassen — die Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaftslehre und Erziehungslehre untersucht, und zwar beide als „in der tiefsten Wurzel eins und untrennbar zusammengehörig" (Vorwort S. V) nachgewiesen werden. Zu diesem Zwecke aber musste auf die philosophischen Fundamente beider zurückgegangen, eine systematische Grundlegung gegeben werden. So enthält das Buch weit mehr, als sein Titel zunächst vermuten lässt, nämlich: 1. eine erkenntniskritische Grundlegung, 2. die Hauptbegriffe der Ethik, 3. die Grundlage einer Sozialphilosophie, und erst 4. das in seinen Umrissen ausgeführte System einer sozialen Pädagogik, als „Organisation und Methode der Willenserziehung": dies alles auf einem Raume von nur 350 Seiten. Wir versuchen im folgenden wenigstens die Grundgedanken herauszuschälen, was allerdings bei der Fülle des in so knappe Form gegossenen Inhalts keine ganz leichte Sache ist.[1])

Die „Grundlegung" steht auf dem Boden Kantischer Methode, in der gewöhnlich als Neukantianismus bezeichneten freien Weiterbildung, die ihr Cohen, Natorp u. a. gegeben haben. Erziehung ist Willensbildung. Wille aber ist Zielsetzung, Vorsatz eines Gesollten, einer Idee. In der Idee tritt der gesamten Welt der Natur, deren oberste Begriffe und Gesetze die Wissenschaft in kausaler Durchdringung zu erforschen sucht, ein ganz neuer Gesichtspunkt gegenüber, der weder naturwissenschaftlich noch psychologisch (auch die Psychologie ist Naturwissenschaft), sondern nur erkenntniskritisch zu verstehen ist. Man muss sich zunächst klar machen, dass neben dem zeitlich bedingten Denken noch ein anderes, gewissermassen überzeitliches Denken (so das logische und mathematische) existiert. Sätze wie $A = A$ oder $2 \times 2 = 4$ gelten unterschiedslos zu aller Zeit. Nur vermittelst dieses nach Einheit im Bewusstsein (oder durchgängigem Zusammenhang des Gedachten) strebenden logischen Denkens kommt theoretische oder Naturerkenntnis (nach Kant: Erfahrung) zustande. Aber diese Erfahrungserkenntnis ist ihrer Natur nach einer Vollendung, eines Abschlusses im Unbedingten unfähig. Hier tritt nun die regulative Idee (im Kantischen Sinn des Wortes) ein.

[1]) Eine ausführlichere Besprechung habe ich vor kurzem in der *Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik* (Bd. 114, S. 214—240) unter dem Titel: *Eine Socialpädagogik auf Kantischer Grundlage* gegeben.

„die letzte Einheit, der letzte eigenste Blickpunkt der Erkenntnis" (24). Das Gebiet der Zwecksetzung thut sich vor uns auf, die, indem sie nach Zwecken, zuletzt dem Zwecke aller Zwecke (Endzweck) fragt, uns in das Reich des Wollens, des Sollens und somit der Ethik führt.

Worin besteht nun die Gesetzlichkeit des Sollens? Diese Frage muss die Grundfrage einer wissenschaftlichen Ethik sein. Antwort: In der „formalen" Einheit meiner Zwecke, d. h. in ihrer notwendigen Übereinstimmung unter sich. Das Gesetz der Einheit — das ist der durch Kants transscendentale Methode bestimmte Grundgedanke des Natorpschen Philosophierens — ist das Grundgesetz des Bewusstseins, das ebenso die theoretische Erkenntnis (in der mathematischen oder Grössen- und der Natur- oder ursachlichen Gesetzlichkeit) wie die praktische (in der Zweckgesetzlichkeit) beherrscht; so schliesst sich in ununterbrochenem Zusammenhange an die Logik die Ethik an. Kants formales Sittengesetz bedeutet nichts Anderes als unbedingt einheitliche Ordnung der Zwecke nach dem Massstabe und unter der Herrschaft der Vernunft.

Die „Erfahrung" vermag zwar diese Kantische Ethik der reinen Idee in ihrem letzten formalen Grunde nicht aus sich selbst heraus zu begründen, aber ihrem Stoffe nach bleibt die neue Gesetzlichkeit (der Zwecksetzung) ganz und gar auf Erfahrung angewiesen. Das Gesollte soll doch verwirklicht werden. Wie sie ihn bietet, und wie er sich jener reinen Form fügt, das im Anschluss an Natorps scharfsinnige Deduktionen darzulegen, würde zu weit führen. Wir erwähnen nur, dass der Verfasser drei „Stufen der Aktivität" unterscheidet, von denen jede die vorige in sich enthält: 1. Trieb, 2. bewusster Wille, 3. Vernunftwille, dazu die interessante Parallele auf dem theoretischen Gebiet: 1. Vorstellung schlechtweg, 2. bewusst objektivierte Vorstellung, 3. wissenschaftliche Objekterkenntnis, und die Übertragung auf das soziale: 1. Naturkräfte, 2. deren bewusste Beherrschung durch die Technik, 3. die Unterordnung der letzteren unter den höchsten menschlichen Zweck: die Menschenbildung.

Menschenbildung ist möglich, aber nur in und durch menschliche Gemeinschaft, alle Pädagogik deshalb im Grunde Sozialpädagogik. Echter Sozialismus schliesst den berechtigten Individualismus nicht aus, sondern ein; denn Erhebung zur Gemeinschaft bedeutet nicht Beschränkung, sondern Erweiterung des eigenen Selbst, nicht die Eindämmung, sondern erst die wahre Entfaltung des Individuums.

Wir übergehen das folgende Kapitel von den „Hauptbegriffen der Ethik" seinem grössten Teile nach, weil das System der indi-

viduellen Grundtugenden (Wahrheit, Tapferkeit oder sittliche Thatkraft, Reinheit oder Mass, Gerechtigkeit), das unser Philosoph hier in freier Anlehnung an Plato entwirft, so interessant es auch für den Ethiker ist, doch in keiner unmittelbaren Beziehung zu unserem Thema steht. Nur der vierten und letzten Tugend, der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) muss hier gedacht werden, weil sie die individuelle Grundlage der sozialen Tugend bildet. Denn sie verlangt Wahrhaftigkeit, sittliche Thatkraft und das rechte Mass in Arbeit und Genuss — im Verhalten zu der Gemeinschaft. Indem sie ihren letzten Grund in der Kantischen Achtung der Menschheit in jeder Person, auch dem Ärmsten und — Schlechtesten, findet, fordert sie Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Diese Gleichheit kann und soll freilich keine mechanische sein, nicht in der Zuteilung von Gütern je nach dem Gutsein bestehen, sondern nur darin, dass allen die gleiche Möglichkeit zur Ausbildung ihrer Fähigkeiten gegeben wird. Die Wahrhaftigkeit des Einzelnen wird nun zur Herrschaft der vernünftigen Einsicht im öffentlichen Leben im Gegensatz zu Personen-, Klassen- und Rassenhass, die Thatkraft zum Einstehen für Recht und Gesetzlichkeit im Kampf gegen die eigenen und die gesellschaftlich mächtigen Sympathien und Antipathien, das rechte Mass zur harmonischen Ordnung von Arbeit und Genuss überhaupt; die soziale Gerechtigkeit endlich verlangt, dass jeder seinen rechtmässigen Anteil an Bildung, Regierung und — Arbeit habe!

Von unmittelbarster Bedeutung für die Beziehungen zwischen neukantischer Philosophie und Sozialismus sind die in den §§ 16—18 mit wahrhaft bewundernswürdiger Kunst auf 48 Seiten (S. 131—178) zusammengedrängten Fundamente einer kritischen Sozialphilosophie.

Die in dem ersten Teile nachgewiesenen drei „Grundfaktoren der menschlichen Aktivität": Trieb — Wille — Vernunft, ergeben, auf das soziale Leben ihrer Träger übertragen: Arbeitsgemeinschaft[1]) unter gemeinschaftlicher Willensregelung (durch die Technik), die ihrerseits der vernünftigen Kritik der Gemeinschaft untersteht (S. 134). Daraus ergeben sich weiter drei, einander selbst fort und fort neu erzeugende und gestaltende Grundklassen sozialen Thuns: die wirtschaftliche, regierende und bildende Thätigkeit, deren jede ihren eigentümlichen Zweck hat, aber in Verfolgung desselben auch die beiden anderen in Anspruch nimmt. Wirtschaft und Recht

[1]) Präziser scheint mir statt dessen aus Gründen, die ich Zeitschr. f. Philos. a. a. O. S. 225 und Kantstudien I, 200 f. dargelegt habe, der Begriff: Zusammenleben von Menschen als bestimmbarer, trieberfüllter, willensfähiger Wesen.

dienen beide als blosse Mittel dem einen höchsten Zweck der Menschenbildung, der nun seinerseits die wirtschaftliche Arbeit und politische Thätigkeit sittlich zu adeln vermag.

Natorps „Grundgesetz der sozialen Entwicklung“ (§ 18) will keine kausale Erklärung ihres zeitlichen Geschehens bieten, zu dessen wirklicher Erkenntnis es ihm bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch an den notwendigsten Vorbedingungen zu fehlen scheint (S. 162), mithin kein Natur- oder Erfahrungsgesetz sein, sondern als ein regulatives Gesetz der Idee verstanden werden, das jedoch mit den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung in engster systematischer Verbindung steht. In lückenlosem Zusammenhang reihen sich an einander (vgl. schon oben): Naturerkenntnis — Technik — soziale Regelung — vernunftgemässe Gestaltung des sozialen Lebens. Den Zusammenhang der drei ersten Stufen hat auch die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung klar erkannt. Was ihr noch fehlt, ist das bewusste Aufsteigen zu der höchsten Stufe, der Grund davon am letzten Ende der dem historischen ebenso, wie dem naturwissenschaftlichen, Materialismus anhaftende Mangel an Erkenntniskritik. Wie es kein Naturgesetz ausser uns giebt, so ist auch die soziale Gesetzlichkeit nur Gesetzlichkeit des Bewusstseins und kann ernstlich aus der sozialen „Materie“ nicht abgeleitet werden. Und weiter: „Von den untersten materialen Bedingungen bis zum höchsten Gesetze der Bewusstseinsform, dem Gesetze der Idee, besteht ein durchgehender, ununterbrochener Zusammenhang“ (S. 166). Eine neue soziale Ordnung zu schaffen, erfordert gewiss zunächst die höchste technische und zwar sozialtechnische Einsicht, aber nicht minder notwendig als letzten Leit- und Gesichtspunkt die Idee einer bestmöglichen Ordnung der Zwecke, die selbstverständlich, wenn sie nicht einem verschwommenen und haltlosen Spiritualismus verfallen will, in gesetzmässigem und ununterbrochenem Zusammenhang mit der sozialen Materie, bis zu ihren letzten Unterlagen herab, bleiben muss. So entsteht ein durchgehender Gesetzeszusammenhang der soeben bezeichneten Grundfaktoren des sozialen Lebens, den Natorp, durch eine höchst scharfsinnige Übertragung der drei „regulativen Prinzipien“ Kants (der Homogeneität, Spezifikation und Affinität oder, wie Natorp moderner sagt: des Generalisation, Individualisation und des stetigen Übergangs) vom Natur- auch auf das technische, soziale und sittliche Gebiet, noch enger und systematischer zu gestalten weiss. Das sittliche Endziel der sozialen Entwicklung und zugleich Grundgesetz der menschlichen Bildung sieht der Verfasser, an Pestalozzi

erinnernd, in der einheitlichen sittlichen Ordnung der Zwecke unter allseitiger Entfaltung des Menschenwesens in lückenlosem harmonischem Zusammenhang seiner Grundkräfte (175 f).

Diesem Ideale in ewiger Arbeit am einzelnen wie an der Gemeinschaft (und zwar am letzten Ende des gesamten Menschengeschlechtes, S. 188) zuzustreben, das ist die „Bewegung zum Endziel". Was haben wir zu thun, um zu diesem Ziele oder zunächst wenigstens auf den Weg zu ihm zu gelangen? Das lehrt, soweit die Antwort auf dem Gebiete der Erziehungslehre liegt, die zweite Hälfte des Buches: die soziale Pädagogik als Organisation und Methode der Willenserziehung (S. 191—352).

Das wesentlichste Mittel nämlich zur Erziehung des Willens sieht unser Sozialpädagoge in der Organisation der Gemeinschaft in Haus, Schule und öffentlichem Leben. Von der reichen Fülle praktischer Anregungen, die dieser Teil dem Pädagogen, dem Ethiker, dem Sozialpolitiker giebt, mag sich jeder durch eigene Lektüre überzeugen; über des Verfassers Grundstellung kann nach allem Vorhergesagten kein Zweifel mehr sein. Wir greifen, das eigentlich Pädagogische beiseite lassend, nur einige wenige Punkte heraus, die den Sozialpolitiker näher angehen.

Die Familie, die gegenwärtig in einer noch nicht absehbaren Periode innerer Umbildung begriffen ist, kann zwar nicht mehr zu den verengenden und veralteten Formen einer für uns auf immer entschwundenen Zeit zurückkehren, aber wir brauchen deshalb ihrem Verfall nicht mit verschränkten Armen zuzusehen. Starkes Gemeinschafts- und gesundes Familienleben sind wohl vereinbar. Heutige keimartige Anfänge, wie die Fröbelschen Kindergärten, wären allmählich zu allgemeineren Organisationen (Familienverbänden, Nachbarschaftsgilden) zu erweitern; wozu natürlich für die arbeitende Klasse eine „vor allem um der Erziehung willen zu verlangende grössere Freiheit vom Arbeitszwang (durch gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit bei gleichzeitiger Sicherung eines angemessenen Arbeitseinkommens)" gehören würde. — Für die Schulerziehung fordert Natorp eine wirkliche Volksschule im weitesten Sinne des Wortes. Denn alle haben Anspruch auf — zwar nicht genau die gleiche Bildung, wohl aber auf gleiche Sorgfalt für ihre Bildung, auf Anteil an der grossen Bildungsgemeinschaft, allein nach dem Massstab der Fähigkeit, nicht sonstiger Vorrechte. Seine Vorschläge lauten: Allgemeine obligatorische Volksschule bis zum zwölften Lebensjahre, dann Vorbereitung auf die Berufe: das „neuhumanistische Gymnasium" nur für die wirklich

zu theoretischer Ausbildung Befähigten, daneben eine Gewerbe- oder Realschule mit angegliederten (fakultativen) Fachkursen für die gewerblichen Berufe: statt der bisherigen unzulänglichen Fortbildungsschule eine Vollschule für alle bis zum achtzehnten Jahre, die, in freierer Weise organisiert, zugleich mit den Anfängen der beruflichen Ausbildung (Lehrlingszeit) verbunden werden könnte. — Für die Stufe der freien Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen endlich: Erweiterung der jetzigen Universität zu einer wahren universitas, d. h. Hochschule für die Gesamtheit, wobei an die Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung in England und den Vereinigten Staaten, an die „Volkshochschule" der skandinavischen Länder anzuknüpfen wäre, an die letztere auch in Hinsicht auf ein geordnetes Zusammenleben ihrer Zöglinge.

Kurz, die Erziehung muss sich in den Dienst der Gemeinschaft, das Leben der Gemeinschaft am letzten Ende in den Dienst der Erziehung stellen, wie schon Plato erkannt, aber bei seiner Überschätzung der Geistesbildung sowie der Arbeitsteilung, und seiner Unterschätzung des wirtschaftlichen und politischen Faktors für das Gemeinleben, nur unvollkommen durchgeführt hat. Wir alle haben den Beruf der sozialen Erziehung, und Endzweck eines jeden, auch des geringsten, Menschendaseins ist nicht Wirtschaft und Recht, sondern Vollendung des Menschentums. Nur auf dem Grunde eines wahrhaften Gemeinschaftslebens kann und wird auch der Unterricht, namentlich der geschichtliche (285 ff.), ethische (303 ff.) und philosophische (310) wahrhafte Früchte tragen, das ästhetische Niveau erhöht werden (318 f.) und endlich das religiöse, d. i. Menschheits- und Ewigkeitsgefühl gedeihen. Die alte Jenseits-Religion hat ihre Rolle ausgespielt (351), die neue, reifere „innerhalb der Grenzen der Humanität", in die sie umzubilden ist, — und die für Natorp nur in dem Glauben an die Idee besteht —, sie wird nicht künstlich gemacht werden, aber sie wird eines Tages von selbst da sein, „eine Frucht der sittlichen Erneuerung menschlicher Gemeinschaft" (352).

5. Tragen die Werke von Stammler und Natorp in erster Linie einen wissenschaftlichen, auf die methodisch-systematische Begründung eines idealistischen Sozialismus gerichteten Charakter, so verfolgt die vierte Schrift, die wir hier zu besprechen haben, Franz Staudingers „Ethik und Politik" (Berlin, Dümmler 1899, VI und 162 S.) neben ihrem wissenschaftlichen auch den praktischen Zweck, die Zeitgenossen auf „diejenigen materiellen und sittlichen Grundlagen hinzuweisen, auf denen allein eine Erneuerung des sittlichen Lebens

möglich ist" (Vorwort S. III). Es werden demgemäss in dem zweiten Teile, der die (in dem ersten) gefundenen Prinzipien der Sozialethik auf die heutige Gesellschaft anwendet, auch bestimmte ethische und politische Zeitrichtungen (die Nationalsozialen, die Bodenreformer, die ethische Kultur und besonders die deutsche Sozialdemokratie) charakterisiert und kritisiert. Aber, wenn auch der Stilcharakter verschieden ist, so ist doch der Geist derselbe. Das Fundament ist auch für Staudinger der Kantische Gedanke vom Reich der Zwecke und der moderne Sozialismus in seinen Augen nur eine weitere Ausbildung dieses in seinem Kern schon von der Prophetie des alten Bundes und der Jesuslehre verkündeten Gedankens. Staudinger stellt sich noch offener und entschiedener als jene beiden auf die Seite des Sozialismus, aber er verlangt auch ebenso entschieden im Interesse der wissenschaftlichen Konsequenz von ihm, dass er seiner Begründung „das Prinzip einheitlichen Erkennens und einheitlichen vernünftigen Wollens" bewusst zu Grunde lege. „Die analytische Begründung der Ethik durch Kant, wie sie durch Cohen, Natorp, Stammler u. a." — hier vergisst Staud. aus Bescheidenheit sich selbst zu nennen[1]) — „weiter entwickelt worden ist, bildet die notwendige Ergänzung zu der vorwiegend historisch-kausalen Begründung der Marx-Engels'schen Schule" (Vorw. IV).

Weniger in äusserlichem Anschluss an Kant, dem er vielmehr mitunter (S. 45 und 65 A.) sogar entgegentritt, aber ganz im Sinne der uns nun bekannten Kantischen, wenn man will, neukantischen Methode legt auch Staudinger den verschiedenen Sinn von kausaler und Zweckbetrachtung dar, und zwar werden diejenigen, denen diese Betrachtungsweise noch weniger geläufig ist, vielleicht gerade durch seine populärere Art, welche die Leitsätze durch zahlreiche Beispiele aus allen Gebieten zu illustrieren weiss, gewonnen werden. Ebenso wenig, wie die Begriffe „richtig (wahr)" und „falsch", haben „gut" und „schlecht" an sich etwas mit kausalem Werden zu thun. Und nicht auf den Inhalt, sondern auf die Einhelligkeit alles Erkennens kommt es der echten Wissenschaft an. „Wahr ist nur dann ein Satz, wenn er sich eindeutig in den Zusammenhang aller Erkenntnisse einfügen lässt" (17). Das entspricht ganz Kants „formaler Einheit der Erfahrung". Und gut ist eine Handlung oder ein Wille, „sofern und weil sie sich einheitlich in den Zusammenhang alles Lebens (aller Zwecke) einfügen" (39). Das ist Kants formales Sittengesetz in

[1]) Vgl. sein früheres Werk: Das Sittengesetz (2. Aufl. Berlin 1897) und manche kleinere Abhandlung.

etwas anderer Form. „Das Prinzip der wahren Moral ist also das Prinzip der Einheit menschlichen Denkens, Wollens und Handelns, unter gleichberechtigten Menschen.“ Es ist zugleich dasselbe Prinzip, das dem Christentum als Idee eines Reiches Gottes (also im Kantischen Sinne) zu Grunde liegt; nur ist es jetzt „in seinen inneren Bedingungen erkannt und entfaltet“ und „aus den Nebeln des Jenseits zu einer treibenden Kraft in dem Leben der Menschheit erhoben“ (39). In diesem Sinne ist jene Einheit, nach der sich unser ganzes Wesen sehnt, „für uns wirklich Gott“ (43), weil das Gute, der oberste Richtpunkt unseres Denkens und Wollens. (Ich sehe nicht ein, weshalb Staudinger sich S. 43 Anm. gegen Natorps in genau dem gleichen Sinne gebrauchten Ausdruck: das Unbedingte, wehrt). Das sittliche oder, sagen wir bestimmter, das sozialethische Ideal bestimmt Staudinger, sachlich in völligem Einklang mit Natorp und Stammler, als „die durch freie, gleichberechtigte Menschen zu schaffende Einheit des praktischen Gemeinschaftslebens in Erkenntnis, Zweckordnung und Wille“ (66 f.), später (S. 81, 84) auch geradezu mit Stammler als „die Gemeinschaft frei wollender Menschen“.

Aus ihm entspringt alle Gemeinschaftsethik. Die Verdunkelung dieses Einheitsstrebens dagegen ist der Quell aller Gewaltethik, die das Mittel über den Zweck stellt: als fanatischer Sektengeist, als dogmatische Unterdrückungssucht, als nackte Interessenpolitik oder gar als „satanische“ Lüge und Heuchelei. Dem gegenüber bleibt die Aufgabe ethischer Politik: die vernunftgemässe Fortbildung der gegebenen, geschichtlich gewordenen Ordnung jenem sozialethischen Endziele zu. Ihre Mittel sind: Erkenntnis und Organisation (80). Das dunkle Bewusstsein der Massen, ihr blinder Gefühlsdrang zu mehr oder minder phantastischen Zielen muss sich abklären zu klarem Erkennen, zielbewusstem Wollen und organisiertem Handeln.

Freilich ist alle Ethik machtlos, sobald die historischen Bedingungen zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft fehlen. „Die schönsten Grundsätze Mark Aurels können kein Rom vor dem Zusammenbruch retten, weil sie nicht als lebendige Triebkräfte einer Massenbewegung erscheinen“ (80). Diese letzteren sieht Staudinger in der modernen Arbeiterbewegung. Das kapitalistische System ist nicht, wie der alte Liberalismus glaubte, ein System des Zusammenlebens freier und gleicher Menschen (S. 111), sondern übersetzt nur die früheren persönlichen Herrschaftsformen in die unpersönliche des Kapitals. Dem gegenüber vertritt der Sozialismus die höhere Sitt-

lichkeit; aber auch er hat noch manchen Rest der ihm gegenwärtig anhängenden Gewaltethik abzustreifen; er muss die Kontinuität der Entwicklung d. i. den steten Zusammenhang des Werdenden mit dem schon Gewordenen, den schon die Natur der Dinge vorschreibt, auch seinerseits nicht durchbrechen wollen, und den Weg der verfassungsmässigen Fortbildung wahren, soweit es an ihm liegt.

Dem Marxismus steht Staudinger ähnlich gegenüber wie Stammler und Natorp, im ganzen aber doch wohl etwas näher. Er vergleicht die Marx'sche Methode mit derjenigen von Kant, insofern beide keine psychologischen Untersuchungen, sondern objektive Analyse des Gegebenen treiben. „Darum ist, wenn auch manche Einzeluntersuchung verbesserungsfähig sein mag, an Prinzip und Methode der Marx'schen Forschung nichts auszusetzen. Wir vermögen an ihr keinen prinzipiellen Fehler, sondern nur einen Mangel zu entdecken, der zu ergänzen ist" (110). Dieser Mangel liegt darin, dass Marx auf die Frage des Verhältnisses der Ökonomie zur Ethik nicht eingeht. Er will nur zeigen, welche Gesetze thatsächlich in der heutigen Volkswirtschaft wirken, weist dagegen jede Begründung ihres Rechtes oder Unrechtes ab. Das aber ist ein „unmögliches Unterfangen." „So lange der Marxismus das soziale Werden nach dem kausalen Gesichtspunkte wissenschaftlich verfolgt, ist er leistungsfähig und kann etwaige Irrtümer stets wieder nach wissenschaftlich-einheitlicher Methode korrigieren. Sobald er sich aber bewusste und planmässige Umgestaltung des Gegebenen zum Ziele macht, kann er den Massstab hierzu nicht in jenem kausalen Werden entdecken . . . Sobald der Marxismus dessen inne wird, kommt er in konsequenter Verfolgung seines eigenen Prinzips zu Kant", auf dessen Forschungen die Einsicht in das Gesetz der Zweckbildung ruht. Und umgekehrt bleiben „die Gesetze der Zweckbildung ein leeres Schema, sobald die Naturgesetze des thatsächlichen Lebens nicht die Grundlage darbieten. Sobald der Kantianer dies klar erkennt, kommt er in folgerechter Entwicklung seiner eigenen Grundgedanken zu Marx", auf dessen Forschungen die Einsicht in die Gesetze der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung gegründet ist (159).

So ist Staudinger unter den Neukantianern — denn diesen ist er trotz einzelner Divergenzen, wegen seiner Methodik offenbar zuzuzählen — derjenige, der die Möglichkeit einer Verbindung von Marxismus und Kritizismus am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ihre Notwendigkeit am kräftigsten betont. Wir wären damit an der

Grenze unseres Abschnittes angelangt und könnten nunmehr von den sozialisierenden Kantianern zu den kantianisierenden Sozialisten übergehen, wenn wir nicht noch einige litterarische Erscheinungen der letzten Zeit zu verzeichnen hätten, die, gerade weil sie von bisher nicht als Kantianer bekannten Gelehrten ausgehen, zeigen, wie sich innerhalb der verschiedensten wissenschaftlichen Kreise ein Drang nach der bisher von uns beschriebenen Richtung bemerkbar macht.

6. Die von Professor Otto Gerlach (Königsberg) zum Kantgeburtstag 1899 in der Kantgesellschaft zu Königsberg gehaltene Rede über „Kants Einfluss auf die Sozialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung“ (jetzt abgedruckt in der Tübinger „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“ 1899, S. 644—663) freilich ist ihrem wesentlichsten Inhalt nach nur ein, seiner Klarheit wegen recht lesenswertes, Referat über Stammlers oben von uns besprochenes Buch. Auch Gerlach zeigt, wie Stammlers Fragestellung und Methode durchaus die des Kritizismus ist und nichts zu thun hat mit der sogenannten ethischen Richtung der Nationalökonomie, in die Sombart ihn einzureihen versucht hat, sondern aus den eigenen Erkenntnisbedingungen der Sozialwissenschaft deren eigenartige Methode und Gesetzlichkeit begründet. Er schlägt (S. 662) vor, Stammlers Lehre als „realistischen Idealismus“ zu bezeichnen und ist überzeugt, dass sie berufen sei, „einen Markstein in der Geschichte der Sozialwissenschaft zu bilden und diese in die von der Kantschen Philosophie gewiesenen Bahnen hineinzuleiten“ (648). Die „bislang noch immer schwankenden Fundamente derselben“, so schliesst er seine Ausführungen (663), werden durch den neu in ihr erwachten Geist Kants „eine gesicherte Grundlage erhalten.“

Der „Riesenfortschritt“ des sozialen Bewusstseins, von dem Cohen (s. oben) sprach, ist in der That unleugbar. Er giebt sich in der täglich mehr anschwellenden sozialethischen Litteratur zu erkennen. Wir greifen aus der letzteren zwei hervorragendere Erscheinungen heraus, weil auch in ihnen das „Zurück auf Kant!“ deutlich zu verspüren ist, wenn auch nicht so sehr in Beziehung auf die wissenschaftliche Methode, als auf den ethischen Standpunkt. Insbesondere ist dies bei dem zuerst zu nennenden der Fall.

7. Theodor Lipps hat in zehn, teilweise im Volkshochschulverein zu München gehaltenen, Vorträgen „Die ethischen Grundfragen“ erörtert (als Buch gedruckt bei Leopold Voss, Hamburg

und Leipzig 1899. 308 S.). Als solche betrachtet er: 1. Egoismus und Altruismus. 2. Die sittlichen Grundmotive und das Böse. 3. Eudämonismus und Utilitarismus. 4. Gehorsam und sittliche Freiheit. 5. Das sittlich Richtige. 6. Die obersten sittlichen Normen und das Gewissen. 7. Das System der Zwecke. 8. Soziale Organismen (Familie und Staat). 9. Die Freiheit des Willens. 10. Zurechnung, Verantwortlichkeit und Strafe. Seinem populären Zwecke entsprechend, enthält das Buch keine gelehrten Citate (von denen übrigens auch die besprochenen Schriften von Cohen, Natorp und Staudinger fast völlig frei sind). Um so bemerkenswerter ist, das Lipps, der uns früher nicht als Kantianer bekannt war, von Philosophen einzig und allein Kant hervorhebt und sich an dessen ethische Grundprinzipien durchaus anschliesst. Besonders erfreulich war uns, dass er, wie wir, den vielgescholtenen „Formalismus" der Kantischen Ethik verteidigt und nachweist, wie gerade in ihm ihr Inhaltsreichtum begründet liegt (158 f.). Doch wir haben hier nur festzustellen, dass er mit ausdrücklicher Berufung auf Kant und aus dessen ethischen Prinzipien auch seine sozialen Gedanken ableitet.

Niemand kann nach sittlichem Rechte Herr sein, ohne . . . zugleich Diener zu sein, nämlich Diener des absoluten Zwecks, auch in der Person des Dienenden. Und jeder, der dient, soll zugleich Herr sein, d. h. eine des sittlichen Gesamtzweckes und ihres eigenen sittlichen Lebenszweckes sich bewusste Persönlichkeit. Jedes andere Herrschen und jedes andere Dienen ist unsittlich (157). Das Sittengesetz sagt: Habe alle möglichen menschlichen Zwecke und stifte zwischen ihnen eine für alle Fälle und für alle Menschen gültige Ordnung (159). Wenn Lipps (mit Theobald Ziegler) die soziale Frage als sittliche Frage auffasst (190), so geschieht das doch in dem gleichzeitigen Bewusstsein, dass zugleich — um mit Staudinger zu reden — „die sittliche Frage eine soziale Frage" ist.[1] Menschen müssen zunächst leben; Menschen sollen aber auch als Menschen leben (189), sich als sittlicher Selbstzweck, nicht als Arbeitssklaven bethätigen und fühlen (189 f.). Deshalb muss das Klassen- und Privilegienrecht übergehen in das sittliche Menschenrecht (232). Das letzte Ziel aller Staatsordnung ist die volle sittliche Rechtsordnung, d. h. der vollkommene sittliche Organismus der Menschen (237), ein Reich der sittlichen Menschheit, „ein Reich

[1]) Vergleiche den unter obiger Überschrift erschienenen schönen Aufsatz Staudingers in den Philosophischen Monatsheften (herausg. von Natorp) XXIX (1893) S. 30—53 und 197—219.

Gottes auf Erden" (238). Die jetzt bestehende Eigentumsordnung und Staatsverfassung sind nur so lange unantastbar, als sie sittlich zweckmässig sind, d. i. „mehr als andere geeignet, den sittlichen Endzweck des Staates, die Verwirklichung der starken, reichen und freien Persönlichkeit zu fördern" (235). Wären wir überzeugt, dass dies nicht mehr der Fall, so hätten wir die Pflicht, „jeder] an seinem Teile, an dem Umbau dieser Grundpfeiler der bestehenden sozialen und staatlichen Ordnung mitzuarbeiten" (ebd.). Revolution, als „sittliche Notwehr" kann Pflicht sein, heiligste Pflicht. „Kein Volk hat das Recht, sich sittlich zu Grunde richten zu lassen . . . . Die sittliche Höhe der Menschheit ist das höchste Gesetz und das absolute Recht" (239).

So kraftvoll und unerschrocken redet, von Kants kategorischem Imperativ ergriffen, der Münchener Philosoph. Wenn er auch die Spezialanwendung auf das eigentlichste Gebiet des Sozialismus, das wirtschaftliche, nicht vollzieht, überhaupt mehr als Sozialethiker denn als Sozialphilosoph auftritt, so kann darum in weiterem Sinne doch auch er zu der bisher von uns charakterisierten Gruppe der Kantisch beeinflussten sozialen Idealisten gerechnet werden.

8. In gewissem Sinn ist das auch mit dem letzten hier zu besprechenden Gelehrten, dem Professor an der tschechischen Universität Prag, Th. G. Masaryk, der Fall. Sein ebenfalls aus akademischen Vorträgen entstandenes Buch: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (Wien, C. Konegen 1899. XV und 600 Seiten) giebt als „Studien zur sozialen Frage" eine eingehende und mit vielem bibliographischen Material ausgestattete, freilich nicht sehr einheitliche Darstellung und Kritik des Marxismus. Hier interessiert uns zunächst nur die eigene kritische und systematische Stellung des Verfassers, der in der neuesten Auflage von Ueberweg-Heinze (III 1, 493) als Comte-Spencerscher Positivist bezeichnet wird.

In einer Replik gegen einen seiner Kritiker (Neue Zeit vom 18. November 1899, XVIII 1, S. 217f.), meint er nun allerdings, dass er ebenso wenig Positivist sei, als er eine „Rückkehr zu Kant" verlange. Dennoch hat der betreffende Kritiker (Antonio Labriola) nicht ganz Unrecht, wenn er in Masaryks Buch, falls er „richtig verstanden habe", die „Rückkehr zu Kant" gepredigt sieht (Neue Zeit, XVIII S. 76). Gewiss schliesst sich Masaryk nicht ausdrücklich an Kant an, wie denn überhaupt sein stofflich sehr reichhaltiges Buch einen einheitlich durchgeführten methodisch-systematischen Stand-

punkt vermissen lässt. Dass er in die Tiefen Kantischer Philosophie nicht eingedrungen ist, zeigen Aussprüche, wie die: die Philosophie Kants wie die Humes sei „subjektivistisch“ und deshalb „entschieden individualistisch“ (S. 199). Kant habe sich in der „Frage aller Fragen“ nämlich der „der schöpferischen Spontaneität“ mit einer „merkwürdigen Doppelseitigkeit von empirischer Unfreiheit und Freiheit, die von der reinen Vernunft postuliert werde, beholfen“ (234) u. a. m. (vgl. noch S. 462. 482). Dennoch steht er in dem philosophischen Ergebnis seiner Untersuchungen dem Kritizismus nicht fern.

Nicht nur huldigt er entschieden einer ethischen Begründung des Sozialismus, die er freilich mehr behauptet als selbst methodisch durchführt. „Wie jedes Denken logisch, so soll jedes Handeln ethisch sein“ (228). „Die Politik ist gleich allen praktischen Wissenschaften auch der Ethik untergeordnet“ (227). „Das soziale Ideal lässt sich (wie im Anschluss an Stammler gesagt wird) nur ethisch begründen“ (229). Sondern auch philosophisch nähert er sich dem Kritizismus gerade in den Schlussparagraphen des theoretischen Teils doch recht stark. „Der Materialismus ist noëtisch und metaphysisch unhaltbar, auch der Positivismus genügt nicht. Wenn wirklich ein Erwachen aus dem ideologischen Schlaf stattfinden soll, so muss das erwachende Bewusstsein und Denken vor allem die Feuerprobe der erkenntnistheoretischen Kritik bestehen — der Kritizismus jedoch ist das Grab des Materialismus. Die jüngeren Marxisten sprechen darum schon von der Rückkehr zu Kant“ (512). „Den Aufgaben der Zeit ist bloss eine neue schöpferische Synthese gewachsen“ (513), die vor allem das „noëtische“ Problem: „Was ist Wahrheit?“ zu lösen, die blosse Skepsis zu überwinden hat. „Dieser Aufgabe unterzog sich unter anderen auch (!) Kant am umfassendsten und tiefsten; darin liegt die historische und kulturelle Bedeutung seines Kritizismus“ (514; vgl. auch 553). Und wenn das Problem der „neuen Philosophie“ nicht bloss theoretisch, sondern auch praktisch ist, wenn es sich um neues Leben handelt, so hat auch hier Kant bereits den Weg gewiesen (515. vgl. auch 17 f., 509 und 535).

Wir haben Masaryk in unseren Aufsatz, wie gesagt, nur eingereiht, weil wir auch in seinem Buche ein Zeichen der Zeit in dem von uns angedeuteten Sinne erblicken. Die neue Sozialphilosophie, die eine systematische Verbindung von Sozialismus und Kantianismus ermöglicht, und der auch wir anhängen, finden wir

nicht bei ihm, sondern bei Natorp, Stammler und Staudinger entwickelt. Wie verhält sich nun dem gegenüber der Sozialismus im engeren Sinne, insbesondere der sogenannte „wissenschaftliche" Sozialismus oder Marxismus? Kann man, wie dort von sozialistischen oder sozialisierenden Kantianern, so hier von Kantischen oder doch kantianisierenden Sozialisten sprechen?

Darauf soll unser dritter und letzter Abschnitt antworten.

III.

Von Lassalle soll hier nicht geredet werden, da er keine zusammenhängende wissenschaftliche Begründung des Sozialismus gegeben hat. Marx und Engels, die Begründer des „wissenschaftlichen Sozialismus", haben entschieden an Kant nicht angeknüpft. Es ist eine andere Frage, ob nicht trotzdem, wie Staudinger (s. oben) und Woltmann (s. unten) meinen, gewisse gemeinsame Züge zwischen ihrer und der Kantischen Denkweise obwalten, oder ob nicht, wie wir mit Natorp, Stammler und Staudinger zu behaupten geneigt sind, von uns eine systematische Verbindung zwischen beiden hergestellt werden kann. Historisch und im Bewusstsein der beiden sozialistischen Denker lag die Sache jedenfalls so, dass sie sich zu dem kritischen Idealismus, wie zu einer idealistischen, ethischen Begründung des Sozialismus überhaupt, theoretisch wenigstens, in einen entschiedenen Gegensatz gestellt haben.

1. Zwar hat Marx als Student, wie er in einem vor zwei Jahren[1]) von seiner Tochter Eleanor veröffentlichten Briefe an seinen Vater schreibt, anfangs dem Idealismus angehangen und ihn „mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt", aber schon als Neunzehnjäriger ist er, wie er ebendort berichtet, davon abgekommen, um „im Wirklichen selbst die Ideen zu suchen." Und in seinen späteren Schriften findet sich kaum noch eine Anspielung auf Kant, während er bekanntlich von Hegel und Feuerbach stark beeinflusst war und blieb. Masaryks Buch, dessen Hauptwert gerade in der eingehenden historischen Darstellung der philosophischen Grundlagen des Marxismus beruht, findet in ihm alle möglichen -ismen (nicht weniger als 24 an der Zahl, vom „Astatismus bis zum Ultrapositivismus",[2]) nur nicht den — Kritizismus. Und Woltmann, der Marx möglichst nahe an Kant heranrücken möchte, muss doch von vorn-

---

[1]) Neue Zeit XVI, 1, S. 9.

[2]) Vgl. meinen Artikel in No. 50 der *Ethischen Kultur* 1899: Zur Kritik der marxistischen Weltanschauung.

herein[1]) zugeben, dass Marx „sich dieses prinzipiellen Zusammenhangs nicht klar bewusst gewesen ist."

2. Nicht viel anders steht es mit seinem Freunde Engels. Engels hat zwar in seinem Aufsatz über Feuerbach[2]) die deutsche Arbeiterbewegung als die „Erbin der deutschen klassischen Philosophie" bezeichnet und 1891 einmal unter sein Bild geschrieben: „Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, abzustammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel"; aber als eigentlicher Repräsentant der „klassischen" Philosophie gilt ihm und Marx doch nur Hegel. Vor Kant zeigt er zwar stets Hochachtung, aber er ist in dessen Philosophie nicht tiefer eingedrungen. So nennt sein Antidühring[3]) den Königsberger Philosophen an verschiedenen Stellen (S. 8 f., 16, 37 f., 46 f., 56), ohne sich doch im mindesten von dessen erkenntniskritischer Methode berührt zu zeigen. Ja, im „Feuerbach" (S. 18 f.) zeigt er so wenig Verständnis des Kantischen „Dings an sich", dass er diese „philosophische Schrulle" einfach durch das chemische Experiment für widerlegt erklärt, was ihm selbst von seinem Parteigenossen Woltmann (a. a. O. S. 25, vgl. näher S. 306 ff.) den Vorwurf „grauenhafter Unkenntnis" zuzieht. Die „Neubelebung der Kantschen Auffassung in Deutschland durch die Neukantianer" sei „der längst erfolgten theoretischen und praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu acceptieren und vor der Welt zu verleugnen"! (ebd. S. 19). Und Kants kategorischer Imperativ wird in derselben Schrift wiederholt (S. 27 und 40) für „ohnmächtig" erklärt, „weil er das Unmögliche fordert, also nie zu etwas Wirklichem kommt". Kurz, beide Freunde kennen, nach ihren litterarischen Äusserungen zu urteilen, von der neueren Philosophie genauer nur Feuerbach und Hegel. Wenn sie von Philosophie oder Metaphysik reden, so ist darunter in der Regel die Hegelsche Spekulation zu verstehen.[4])

3. Diese philosophischen Ansichten von Marx und Engels haben unter ihren Anhängern und Nachfolgern bis vor kurzem keinen

[1]) Vorwort S. VI seines unten noch zu besprechenden Buches: *Der historische Materialismus*.

[2]) Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart, Dietz 1888. S. 68.

[3]) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 3. Aufl. Stuttgart, Dietz 1894.

[4]) In diesem Urteil stimmen auch die zwei neuesten, von einander ganz unabhängigen Kritiker des Marxismus, Masaryk und Woltmann, überein.

Widerspruch gefunden. Galt doch der Anti-Dühring noch Winter 1894/5 nicht bloss Kautsky (Neue Zeit XIII 1, 715), sondern auch noch Bernstein (ebd. S. 142 ff.) als ein „Lehrbuch ersten Ranges." So ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn sich das wissenschaftliche Organ des Marxismus, die „Neue Zeit", bis vor etwa zwei Jahren mit Kant so gut wie gar nicht beschäftigt hat. Wir haben zwölf Bände derselben — die Jahrgänge 1890/1 bis 1895/6 — daraufhin durchmustert und nur an ganz wenigen Stellen eine ganz oberflächliche Berührung mit Kant gefunden. Leopold Jakoby polemisiert einmal (XII 2, 59 f.) gegen Kants Raumbegriff, und Bernstein wendet sich gelegentlich eines Aufsatzes über F. A. Lange und Ellissens Lange-Biographie in ganz ähnlicher Weise wie Engels und im Anschluss an dessen „Feuerbach", gegen den Neukantianismus (X 2, 102 f.) und Kritizismus (104 f.), der mit einem „Kirchgang" endige! Engels wiederholt (XI 1, 18 f.) seine vermeinte Widerlegung des Kantschen Ding an sich durch das chemische Experiment. Von Kant im Zusammenhang mit sozialen Problemen ist erst recht nicht die Rede. Ein historisch-darstellender Aufsatz H. Cunows über „Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung" übergeht sogar Kants Geschichtsphilosophie völlig und geht von Herder sofort zu Hegel über. Eine gewisse Ausnahme macht nur ein nichtdeutscher Sozialist, dessen Vortrag über „die idealistische Geschichtsauffassung" in Band XIII, 2 der „Neuen Zeit" abgedruckt wurde. Auf ihn aber haben wir ausführlicher einzugehen.

4. Der erste ausgesprochene Sozialist nämlich, der ausdrücklich auf Kant als geistigen Miturheber des deutschen Sozialismus hingewiesen hat, ist Jean Jaurès, der, ehe er in die politische Arena trat, eine Dissertation: De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel (Tolosae. Chauvin. 1891, 83 S.) geschrieben hat. Schon um der Person des Verfassers, des bekannten hervorragenden Führers der französischen Sozialisten, willen bietet es wohl ein gewisses Interesse, wenn ich aus der in Deutschland fast unbekannt gebliebenen — nur Vaihinger hat in seinem Litteraturbericht im Archiv für Geschichte der Philosophie VIII, 559 eine kurze Notiz darüber gebracht — und nicht im Buchhandel befindlichen Schrift Ausführlicheres mitteile. (Ich gestatte mir dabei, das keineswegs klassische Latein des damaligen Professors von Toulouse ins Deutsche zu übertragen.)

Jaurès erklärt auf S. 3 rund heraus, dass er den „wahren" Ursprung des Sozialismus nicht auf den Materialismus der „äussersten

Hegelschen Linken", sondern auf den Idealismus eines Luther, Kant, Fichte und Hegel zurückführe. Wenn der heutige deutsche Sozialismus unter dem Schilde des Materialismus kämpfe, so sei dies nur ein Charakterzug des gegenwärtigen Kriegszustandes (tanquam belli praesentis habitus), nicht des „zukünftigen Friedens". „Im innersten Herzen des Sozialismus lebt der Geist des deutschen Idealismus". Die „wahren Sozialisten" seien Schüler der deutschen Philosophie, ja des deutschen Geistes selbst gewesen. „Die Dinge gehen aus den Ideen hervor, die Geschichte hängt von der Philosophie ab". Wohl sei in England, dem klassischen Lande des Kapitalismus, dessen Prozess geschaut und beschrieben worden, aber von — einem deutschen Hegelianer (S. 4).

Seine interessanten Ausführungen über die „ersten Grundlinien des Sozialismus" bei Luther (S. 4—26), die hauptsächlich an dessen Schrift über den Wucher (S. 15ff.) anknüpfen, müssen wir hier übergehen und uns zu dem zweiten Kapitel (S. 27—43) wenden, das über den Staatsbegriff von Kant und Fichte handelt. Schon in dem ersten Kapitel war ausgeführt worden, dass der deutsche Geist, im Gegensatz zu dem französischen, zum Allgemeinen, daher auch zum Sozialismus neige, und im Anschluss daran (S. 11f.) von Kant gesagt: „Immanuel Kant selbst, obwohl er den menschlichen Willen für absolut frei erklärt hat, setzt dennoch die Freiheit selbst nicht in das reine und leere Vermögen, Entgegengesetztes zu wählen, sondern definiert sie als die allgemeingültige Richtschnur der Pflicht (universalis officii norma). Der Mensch ist frei, weil er die Pflicht erkennt, was ihm mit allen vernünftigen Geschöpfen gemein ist. Jeder Mensch ist frei durch das Sittengesetz (lex moralis), welches erhaben ist über Erde, Himmel und die gesamte Menschheit." Freiheit sei eben den Deutschen identisch mit Gesetz und Gerechtigkeit.

Einen anderen Unterschied des deutschen und des französischen Geistes findet nun J. im zweiten Kapitel darin, dass der erstere im Gegensatz zum zweiten zur Vermittlung und zur Synthese neige. So verbinde auch Kant die aus Frankreich (Rousseau) herübergekommenen Freiheitsideen mit dem preussischen Staatsgedanken eines Friedrich II. (S. 27ff.). Kant scheine zwar zunächst die individuelle Freiheit jedes Einzelnen als die Grundlage des Rechtes zu betrachten. (S. 33). „Jeder Mensch ist frei, weil er die Pflicht erfüllen und dem Gebote des Sittengesetzes gehorchen soll: wer soll, kann auch. Daher ist auch jeder Mensch in Bezug auf seine Freiheit den andern gleich; und da ein jeder . . eine Person und keine Sache ist, kann

kein Mensch den anderen als eine Sache gebrauchen; der Mensch ist kein Mittel, sondern sich selbst Zweck". Diese Freiheit wird nur durch die Rücksicht auf die Freiheit eines jeden Anderen eingeschränkt. Zu jedem Rechtsgesetz ist die Zustimmung des ganzen Volkes nötig. Aus dem „ursprünglichen Vertrag", dem pactum sociale, leiten sich alle rechtmässigen Gesetze her. Hiernach sollte man Kant für einen französischen Revolutionsphilosophen halten (34), aber dem gegenüber erscheint nun andererseits die Idee des Staats, der nicht die blosse Summe der Einzelwillen ist, sondern „eine Art innerer Vernunftwillen des Volkes" (interna quaedam et rationalis populi voluntas), dem sonach mit Recht die höchste Macht inne wohnt, gegen den eine Empörung nicht erlaubt ist (35f.). Damit hat Kant, wie Jaurès (37) meint, dem Sozialismus zwar nicht „ausdrücklich beigestimmt", aber ihn doch „warm vertreten" (fovit).

Was dagegen die Verteilung des Besitzes angehe, so stehe Kant dem Sozialismus bald näher bald ferner. Er behaupte freilich, die politische und menschliche Freiheit und Gleichheit könne ohne wirtschaftliche Gleichheit bestehen, und acceptiere die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern, „welche zuerst die Gesetzgeber der Revolution beschlossen haben" (!), wonach der Unselbständige kein Stimmrecht habe, während ihm der spätere Zugang zur Selbständigkeit offen stehe (vgl. unsere obigen Ausführungen über Kant S. 369). Das klinge antisozialistisch, führe aber in seinen Konsequenzen gerade zum Sozialismus. „Denn dieser erklärt, dass die politische und philosophische Gleichheit nur ein Gespötte sei, wenn nicht ein gewisses Auskommen allen Bürgern zu Gebote stehe, und dass die armen Bürger, auch wenn sie das Stimmrecht besitzen, dennoch passive seien, da ihr Leben von dem Willen anderer abhänge". Nun schreibe aber Kant auf die Fahne des Staates: Freiheit, Gleichheit, wirtschaftliche Selbständigkeit (Besitz). Also müsse man, wenn man allen Menschen die Thore des Staates wieder öffnen wolle, sie auch alle „zur Teilnahme an den Gütern der Erde und zur Selbständigkeit rufen. Das aber ist Sozialismus" (38).

Übrigens, fährt J. fort, fliesst auch das Besitzrecht selbst nach Kant nicht aus dem Individualwillen des Einzelnen — occupatio non est possessio —, sondern aus dem ursprünglichen Vertrag. Da der Erdboden allen Menschen zum Wohnsitz angewiesen ist, so ist die Bodengemeinschaft eine ursprüngliche, in der Idee. Wie fern sind wir hier von — der vulgärökonomischen Doktrin! (S. 39).

Ist aber der Staat Obereigentümer des Bodens, so muss ihm auch das Recht zustehen, die Besitzbedingungen zu ändern. Und „wird nicht jeder Mensch versuchen, jene vernunftgemässe und ausserzeitliche Gemeinschaft des Bodens und der Reichtümer in eine reale, historische und gegenwärtige umzuwandeln?" (40.)

So lautet denn das Resultat bezüglich des Königsberger Philosophen: „Obwohl Kant gleichsam das ganze Menschentum in die Freiheit gesetzt und politisch dem Sozialismus widerstrebt hat, so stimmt er doch in philosophischer Hinsicht durch seine Staats- und Besitzidee mit dem Sozialismus überein . . . Individualismus und Sozialismus treten sich nicht als Gegensätze gegenüber, sondern werden mit einander versöhnt" (40). Fichte sei ein erweiterter Kant, er stelle die Versöhnung von Anarchismus (erweitertem Individualismus) und Kollektivismus (erweitertem Sozialismus) dar (41), während Lassalle die Dialektik mit der Idee der ewigen Gerechtigkeit, Hegel-Marx mit Fichte verbinde (82). Doch wir können auf das Kapitel über Fichte (44—57), sowie auf die Erörterungen über Hegel, Marx und Lassalle (58—82) nicht näher eingehen und weisen zum Schluss nur auf die Schlussgedanken des Verfassers hin. Nachdem er von Lassalle gesprochen, schliesst er: so stimme der dialektische Sozialismus mit dem moralischen, der deutsche mit dem französischen überein, und die Stunde sei nicht mehr fern, wo ein einziger universaler Sozialismus alle Herzen, Geister und Gewissen vereinigen werde. Wolle man also den deutschen Sozialismus verstehen, so sei es nicht genug, ihn in der „eigentümlichen und vorübergehenden Gestalt, den ihm Bebel und die übrigen geben", zu erfassen, sondern seine sämtlichen Quellen aufzusuchen: den christlichen Sozialismus eines Luther, den moralischen eines Fichte, den dialektischen eines Hegel und Marx. Der Sozialismus ist nicht Sache einer kleinen Partei, sondern der Menschheit, er ist sub specie humanitatis et aeternitatis zu betrachten (83).

Vier Jahre später hat sich derselbe Jaurès allgemeiner über die „idealistische Geschichtsauffassung" überhaupt in einer Diskussion mit Paul Lafargue (dem Schwiegersohn und strikten Anhänger von Marx), die „im Quartier Latin in einer öffentlichen, von der Gruppe kollektivistischer Pariser Studenten einberufenen Versammlung" gehalten wurde, ausgesprochen.[1]) Die materialistische Auffassung der Geschichte, so entwickelt er hier, schliesst die idealistische nicht

[1]) Abgedruckt in Neue Zeit XIII, 2, (1894/5), S. 545—557.

aus; eine Synthese beider ist erforderlich. Übrigens sei der Marxsche historische Materialismus keineswegs gleichbedeutend mit dem physiologischen und ebenso wenig mit dem ethischen Materialismus, der alle menschliche Thätigkeit dem Zwecke unterordne, „die physischen Bedürfnisse zu befriedigen und das individuelle Wohl zu erstreben" (a. a. O. S. 545 f.). Nach der idealistischen Geschichtsauffassung trägt die Menschheit von vornherein die Keime einer Idee von Recht und Gerechtigkeit in sich (546), und diese Idee wird zur treibenden Kraft des geschichtlichen Fortschritts, der gesellschaftlichen Umgestaltung (547). Jaurès scheinen beide Auffassungen keine unüberwindlichen Gegensätze, beide können und müssen sich versöhnen, „einander durchdringen" (551), denn das wirtschaftliche und das moralische Leben sind von einander nicht zu trennen (554). Kant speziell spielt in diesem Vortrag keine bedeutendere Rolle, er wird nur in der Reihe der neueren Philosophen (neben Descartes, Leibnitz, Spinoza und Hegel) aufgeführt, deren Bestreben auf die Synthese der fundamentalen Gegensätze Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit geht (549). Dagegen steht Jaurès dem oben geschilderten Grundgedanken der transscendentalen Methode nicht fern, wenn er dem Menschen „von Anfang an, sogar noch vor der ersten Äusserung seines Gedankens, den Sinn der Einheit" zuschreibt (553) und meint, der Mensch sei von Anfang an „ein metaphysisches Tier" gewesen, „denn das Wesen der Metaphysik besteht ja in der Erforschung der Einheit des Alls, welche alle Vorgänge und Erscheinungen, alle Gesetze in sich begreift" (554).

5. Jaurès' Dissertation scheint in den marxistischen Kreisen nicht bekannt geworden zu sein. Die neue Kantbewegung, die sich innerhalb dieser Kreise seit nicht viel mehr als zwei Jahren bemerkbar gemacht hat, knüpft nicht an ihn an, sondern ist spontan entstanden. Eine bessere Würdigung des kritischen Philosophen zeigte zuerst ein an die bekannte Kantbiographie von M. Kronenberg anknüpfender längerer Artikel von Conrad Schmidt (3. Beilage zum „Vorwärts" vom 17. Oktober 1897).

Schmidt meint, dass „die Vereinigung von genialer Tiefe und wissenschaftlicher Klarheit des Gedankenganges, die Kant aufweist, von keinem der späteren Philosophen erreicht" sei. „Da, wo diese tiefer graben wollten, als es Kant gethan, verfielen sie meist einem mystisch metaphysischen Gedankenspiele, das nur äusserlich die Formen wissenschaftlicher Darlegung annahm." Er setzt sodann auseinander, wie dagegen Marx und Engels in Hegel, von dessen

Ideen sie in ihren Jugendjahren aufs tiefste ergriffen worden waren, auch später noch den höchstentwickelten Repräsentanten des philosophischen Denkens sahen. Gegenüber der tiefsinnig träumenden und dichtenden Metaphysik Hegels sei es jetzt, wo der von Hegel idealistisch-gewaltsam zurechtkonstruierte Entwicklungsgedanke überall in die besonderen Wissenschaften eingedrungen sei, an der Zeit, zu einer wissenschaftlichen Philosophie zurückzukehren, „die sich von solchen Schwärmereien fern hält und klar begrenzte Probleme, die ausserhalb des Gebietes der speziellen Wissenschaften liegen, durch scharf eindringende, verstandesmässige Zergliederung zu lösen sucht." Der grösste Vertreter dieser wissenschaftlichen oder kritischen Philosophie aber sei Immanuel Kant. Die Bedeutung seiner Kritik liege nicht so sehr in der Zerstörung der alten Metaphysik an sich, als in der eigentümlichen Weise, in der sie deren Haltlosigkeit nachwies, indem sie diesen Nachweis auf die tiefste Zergliederung der menschlichen Erkenntnis gründete. Bis hierher ist alles gut. In den dann folgenden Erörterungen geht Schmidt leider von dem glücklich gewonnenen methodischen Standpunkt wieder etwas zurück. Er sieht das Centrum und das „wahrhaft Fruchtbare" der Kantischen Erkenntnistheorie nicht, wie wir gewünscht hätten, in dem Nachweis der synthetischen Grundsätze als Bedingungen der mathematischen Naturwissenschaft, sondern in einer an Albert Lange erinnernden Weise, in der „genialen Untersuchung über die Zusammensetzung und das Zusammenspiel unserer seelisch-geistigen Organisation, durch welche die Erscheinungswelt zustande kommt", also in einer psychologischen Zergliederung, deren hohen Wert auch für die „natürlich gegebene" materialistische Auffassung er betont. Die Aufdeckung der Struktur unseres Vorstellungsvermögens sei die eigentliche, mit bewunderungswürdigstem Scharfsinn in Angriff genommene Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. Kant habe sie zwar nicht „endgültig" gelöst, aber jeder Versuch tieferen Eindringens in diesen „geheimnisvollen Schacht" müsse durch Kant hindurch, mit ihm abrechnen. „Ohne solche Abrechnung kein Fortschritt in der Erkenntnistheorie, die mit der Logik zusammen den eigentlichen Gegenstand wissenschaftlicher Philosophie bildet".

Während Schmidt so auf erkenntnistheoretischem Gebiete erfreulicherweise mit einem „Zurück auf Kant!" endigt, erscheint ihm dagegen Kants Moralphilosophie als ein „ungeheuerlicher Versuch, ein rein logisches Verhältnis zum Prinzip des Sittlichen zu

machen," das „damit", wie er mit so vielen anderen meint, „von jeder Rücksicht auf das Fühlen, Begehren und die realen Zwecke des Lebens losgelöst wäre." Er hat noch nicht erkannt, dass auch die Ethik, wenn anders sie Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft erhebt, der strengsten erkenntniskritischen Begründung bedarf, und dass gerade ihr „Formalismus" sie zu der fruchtbarsten Anwendung auf „das Fühlen, Begehren und die realen Zwecke des Lebens" befähigt.[1])

Wegen dieses und eines anderen (gegen ein Buch Plechanows) gerichteten Artikels hat C. Schmidt ein Jahr später von G. Plechanow einen heftigen Angriff erfahren,[2]) worauf er seinerseits in derselben Zeitschrift erwidert hat. Da indessen die Leser der „Kantstudien" durch Staudingers Aufsatz im vorigen Hefte über diesen Streit, der sich wesentlich in eine Polemik über das Kantische „Ding an sich" zuspitzte, unterrichtet sind, so können wir von einer Darstellung desselben absehen, zumal da er für die inneren Beziehungen zwischen Kantianismus und Sozialismus kaum von Bedeutung ist. Im folgenden nur ein Zeugnis dafür, in welchem Grade Plechanow von Vorurteilen gegenüber Kant befangen ist. Zu einer Zeit, in der bedeutende Kantianer sich dem Sozialismus, bedeutende theoretische Vorkämpfer des Sozialismus sich Kantischen Anschauungen nähern, erblickt er in dem kritischen Idealisten den Philosophen der Bourgeoisie! Die Bourgeoisie hoffe, „in Kants Philosophie das Opium zu finden, durch das sie das Proletariat einschläfern möchte, das immer begehrlicher und unlenksamer wird." (!) „Der Neokantianismus ist für die herrschende Klasse gerade deswegen in die Mode gekommen, weil er ihr eine geistige Waffe im Kampf ums Dasein liefert" (a. a. O. S. 145). Als ob das, was Plechanow unter „Bourgeoisie" versteht, sich um Kantische Philosophie auch nur im mindesten kümmerte! Mit Recht hat sich C. Schmidt in seiner Replik (a. a. O. S. 333) über die Fiktion der in — „Fonds und Kantischer Philosophie spekulierenden" Bourgeois lustig gemacht.[3]) Der wahre Grund von Plechanows Vorgehen enthüllt sich als ein parteipolitischer. „Das

---

[1]) Den zum Schluss erfolgenden Hinweis Conrad Schmidts auf Kants „Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" als Vorläufer der Marx'schen Dialektik, auf den wir hier nicht eingehen können, möchten wir der Beachtung der Kantfreunde empfehlen.

[2]) „Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels", *Neue Zeit* XVII, 1, S. 133—145

[3]) Vgl. auch Woltmann, *Der historische Materialismus* S. 310 Anm.

Zurückgehen auf Kant, das sich manche Genossen angelegen sein liessen, ist ein schlimmes Zeichen"; denn „es ist ein Ausdruck jenes opportunistischen Geistes, der leider in unseren Reihen grosse Fortschritte macht" (S. 145).

6. In dem nächsten Satze nennt Plechanow denjenigen, den er hierbei von allen im Auge hat: Eduard Bernstein. In der That „verdient", wie wir mit Plechanow sagen, „der Umstand die Aufmerksamkeit aller, denen die Sache des Sozialismus am Herzen liegt", dass gerade Bernstein, der langjährige Schüler von Marx und Freund von Engels, einer der erprobtesten theoretischen Vorkämpfer des marxistischen Sozialismus, „eine Schwäche für den Neokantismus empfunden hat."

An der Stelle, wo er dem Sozialismus zuerst das „Zurück auf Kant!" zugerufen hat (Neue Zeit XVI, 2, S. 226), führt Bernstein die „unmittelbare Anregung" zu seiner Aeusserung auf den soeben besprochenen Vorwärts-Artikel von Conrad Schmidt zurück. Der innere Grund zu seiner viel besprochenen theoretischen Wendung konnte natürlich nicht in einem einzelnen Artikel liegen, sondern muss tiefer gesucht werden. So spricht denn auch Bernstein selbst in einem Briefe an mich von „einer ganzen Reihe von Einflüssen", die ihn „nach und nach dem Kantianismus zuführten." Als solche bezeichnet er in erster Linie das Studium Albert Langes, zu dem er durch Ellissens vortreffliche Biographie besonders angeregt worden sei; später habe dann der bedeutsame Aufsatz H. Cohens in dem „kritischen Nachtrag" (s. o.) entscheidend mitgewirkt.

Die ersten Keime einer dem Neukantianismus gerechter werdenden Auffassung sieht man in der That bereits in dem zweiten der drei schon zu Anfang 1892 in der *Neuen Zeit* (X, 2) veröffentlichten Artikel „Zur Würdigung Friedrich Albert Langes", die im Anschluss an die kurz vorher erschienene Langebiographie Ellissens geschrieben wurden. Er gesteht dort (S. 102) wenigstens der neukantischen Bewegung „ihre gewisse Berechtigung" als „Reaktion gegen den flachen naturwissenschaftlichen Materialismus der Mitte dieses Jahrhunderts einerseits und die Auswüchse der spekulativen Philosophie andererseits" zu. Aber diese Keime werden doch noch stark überwuchert von der Engels'schen Stellungnahme gegenüber Kant, der er sich ausdrücklich anschliesst (S. 103f. vgl. oben S. 390).

Ganz anders sechs Jahre später in dem Artikel: „Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus" (XVI, 2, S. 225ff.).

Hier bekennt er offen, dass seines Erachtens „das ,Zurück

auf Kant bis zu einem gewissen Grade auch für die Theorie des Sozialismus zu gelten habe" (S. 226 Anm.). Kant, der transscendentale Idealist, sei „faktisch ein sehr viel strengerer Realist" gewesen, als „sehr viele Bekenner des sogenannten naturwissenschaftlichen Materialismus". Er habe den Begriff des jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegenden „Dinges an sich" nicht aufgebracht, sondern begrenzt. B. weist an Beispielen nach, dass neuere „Materialisten" sich erkenntnistheoretisch auf den Boden Kants stellen, ebenso wie dies „die meisten der grösseren modernen Naturforscher gethan haben" (227). Dass der Sozialismus als Lehre ursprünglich reine Ideologie war, bestreite niemand (228), auch das System des historischen Materialismus wirtschafte mit „idealen Mächten" als Triebkräften der sozialistischen Bewegung (229). Schon das Interesse, das der marxistische Sozialismus voraussetze, sei „von vornherein mit einem sozialen oder ethischen Element versehen und insoweit nicht nur ein intelligentes, sondern auch ein moralisches Interesse, so dass ihm auch Idealität im moralischen Sinne innewohnt" (230). Und ebenso seien die „proletarischen Ideen" über Staat, Gesellschaft, Ökonomie und Geschichte „notgedrungen ideologisch gefärbt" (231).

Um „das realistische wie das idealistische Element in der sozialistischen Bewegung gleichmässig zu stärken" (Vorwort S. X), schrieb dann Bernstein zu Anfang 1899 seine vielgenannte, Aufsehen erregende Schrift: „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" (Stuttgart, Dietz Nachf. 1899, X. und 188 S.). Nur mit ihrem philosophischen Teile und auch mit diesem nur, soweit er auf Kant oder die kritische Methode Bezug hat, haben wir uns hier zu beschäftigen. Und da ist allerdings unsere Ausbeute geringer, als man nach dem im vorigen Absatze angezogenen Artikel erwarten durfte. Erst das „Schlusskapitel" (S. 168—188) führt uns zu dem Begründer des Kritizismus zurück. Es trägt das Motto: „Kant wider Cant", erläutert dasselbe aber eigentlich erst auf der vorletzten Seite (187) bestimmter. Bernstein ist überzeugt, „dass der Sozialdemokratie ein Kant not thut, der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, dass die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie verkünden, durch die That bei jeder Gelegen-

heit selbst als solche aufgedeckt ward und wird." Gewiss erfüllt es uns mit lebhafter Befriedigung, wenn ein Mann gerade von der theoretischen Vergangenheit Bernsteins, unter ausdrücklicher Berufung auf Kant, in markigen Worten die Notwendigkeit des Ideals und der Kritik betont: wie wir denn überhaupt der ethischen Grundtendenz seiner Schrift, der bewussten Anerkennung des sittlichen Fundaments, die sich auch an anderen Stellen (namentlich S. 130f.) ausspricht, und vielen Einzelgedanken unsere volle Anerkennung zollen. Wir halten diesen Fortschritt an sich für ausserordentlich wertvoll. Was ihm dagegen noch fehlt, ist die bewusste Erfassung derjenigen Methode, mit welcher der kritische Philosoph seine Ethik erkenntniskritisch begründet hat.

In dieser Hinsicht muss schon das, was nun zum Schlusse der Schrift folgt, uns etwas stutzig machen: dass nämlich Bernstein sein „Zurück auf Kant!" am liebsten in ein „Zurück auf Lange!" verwandeln möchte. So gut sich diese Änderung der Parole vom politischen und persönlichen Standpunkt aus rechtfertigen lässt — denn, im Gegensatze zu Kant hat Lange in der Zeit der sozialistischen Bewegung und für sie gelebt und gestritten —, und so erfreulich auch der darin ausgesprochene Anschluss Bernsteins an den sozialen Idealismus uns erscheint: so zeigt sich doch gerade in ihr, dass die methodische Begründung dieses sozialen Idealismus, wie sie von dem heutigen Neukantianismus unseres Erachtens in glücklichster Weise vertreten wird, ihm noch ferne liegt.

Und so finden wir denn auch in dem ersten, grundlegenden Abschnitt seiner Schrift Sätze, die wir vom methodischen Standpunkte aus bekämpfen müssen: „Materialist sein, heisst zunächst die Notwendigkeit alles Geschehens behaupten" (S. 4, gleich darauf richtiger: kein Geschehen ohne materielle Ursache annehmen), was dann auch (S. 5) auf den historischen Materialismus übertragen wird. „Der Geschichte ehernes Muss" soll durch die „ethischen Faktoren", die heute einen „grösseren Spielraum selbständiger Bethätigung als vordem" erhalten haben, eine „Einschränkung" erfahren. Dahin gehört auch Bernsteins S. 9 offen ausgesprochene Neigung zum Eklektizismus entgegen dem „doktrinären Drang, alles aus Einem herzuleiten und nach einer und derselben Methode zu behandeln", während er doch andererseits (S. 9f. Anm.) richtig erkannt hat, dass ohne „das Streben nach einheitlicher Erfassung der Dinge" „kein wissenschaftliches Denken möglich" ist. Wir können nicht umhin, Kautsky Recht zu geben, wenn er dem gegenüber betont, dass

„auch idealistische Philosophen die Notwendigkeit alles Geschehens, d. h. die Geltung des Kausalitätsgesetzes für alle Thatsachen unserer Erfahrung behaupten“ (Neue Zeit XVII, 2, S. 6) — so Kant und alle Kantianer —, und dass Wissenschaft eben in der „Erkenntnis der notwendigen gesetzmässigen Zusammenhänge der Erscheinungen“ (S. 7) besteht. Bernstein hat denn auch in seiner Erwiderung auf Kautskys Artikel (Neue Zeit XVII, 2, S. 260 ff.) die relative Berechtigung dieses Einwandes zugegeben: er habe den Ton nicht entschieden genug auf „Materie“ gelegt und bekämpfe nur die „unbedingte physische Notwendigkeit alles Geschehens.“ Ähnlich erklärt er in einem Staudinger erwidernden Artikel der *„Ethischen Kultur“* (1899, No. 23), dass er mit den von uns beanstandeten Sätzen nicht das Kausalgesetz, sondern nur die „Bestimmungsmacht des technisch-ökonomischen Faktors“ habe einschränken wollen.

Am ausführlichsten hat sich Bernstein über die alte Frage von Notwendigkeit und Freiheit noch einmal in einem gegen einen pseudonymen Kritiker gerichteten Aufsatze der *Neuen Zeit* (XVII, 2, 845 ff.) geäussert. Wir müssen uns hier begnügen, die Quintessenz seiner Ausführungen und ihr Verhältnis zur kritischen Methode kurz zu kennzeichnen. Bernstein hat die richtige Empfindung, dass dem Marxismus die bewusste und methodische Berücksichtigung des ethischen Momentes fehlt. In dem Bestreben, diesem letzteren zu seinem Rechte zu verhelfen, schlägt er nun aber nicht den von den Neukantianern bezeichneten Weg ein, die einen durchgehenden gesetzlichen Zusammenhang von den untersten Grundlagen bis zu der obersten Spitze des sozialen Lebens herstellen und deshalb die materialistische Geschichtsauffassung nicht eigentlich bekämpft, sondern durch Hinzufügung des Zweckgedankens (der Idee) ergänzt wissen wollen;[1] sondern er möchte gern die „ethischen Faktoren“, deren Macht wir sicher nicht bestreiten, sondern gerade verstärken wollen, als „selbständig wirkend“ bereits an einer Stelle, an die sie nach der Kantischen Grundregel reinlicher Scheidung noch nicht gehören, nämlich in die kausal bestimmte Erfahrung hineintragen und scheint dadurch mindestens, wenn er es auch in seinen neuesten Äusserungen nicht Wort haben will, die ausschliessliche Geltung des Kausalitätsprinzips auf dem Gebiete der (sozialen) Erfahrung aufheben oder doch einschränken zu wollen. Dass es manche Dinge auf Erden giebt, die sich noch nicht haben restlos erklären lassen, und

---

[1] Vgl. oben S. 373 f. (Stammler), S. 378 (Natorp), S. 381, 383 (Staudinger).

bei denen dies (wie wir ihm für die Thatsache unserer Bewusstheit zugeben) auch aller Voraussicht nach nie der Fall sein wird, mindert unseres Erachtens nicht im geringsten die ausschliessliche Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung auf dem gesamten Gebiete der Erfahrungswissenschaft. Der „Gedanke des kausalen Zusammenhangs der Weltvorgänge" ist nicht bloss ein „als Leitfaden für die wissenschaftliche Forschung unbestritten wichtiger" Gedanke (a. a. O. S. 848), sondern deren notwendige Voraussetzung. Ob wir dabei alle Zwischenglieder der kausalen Kette bereits gefunden haben oder nicht, macht prinzipiell nichts aus; sie zu finden, ist eben die unendliche Aufgabe der Wissenschatt.

Auch ist mit einer solchen Annahme unbedingter kausaler Notwendigkeit im Reiche der Erfahrung durchaus nicht, wie Bernstein (S. 848 f.) zu glauben scheint, der erkenntniskritischen Selbständigkeit (Spontaneität) des Bewusstseins präjudiziert. Gewiss sind wir Menschen nicht blosse „mit Bewusstsein begabte Automaten", sondern besitzen „Autonomie des Denkens und damit auch des Handelns" (849). Das verallgemeinern wir Kantianer sogar dahin, dass wir die ganze „Erfahrung" als aus unserem Bewusstsein erzeugt ansehen. Diese Copernicusthat Kants ist der Grundkern alles Idealismus. Aber sobald unsere Handlungen in die Erscheinung treten, verfallen sie unentrinnbar dem „ehernen" Gesetze von Ursache und Wirkung. Und Kant hat es ausdrücklich für einen „elenden Behelf" erklärt, die transscendentale Freiheit darin zu sehen, dass Bestimmungsgründe unseres Handelns „innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte" Vorstellungen oder Begierden sind. Das sei allenfalls eine psychologische „Freiheit", wenn anders man dieses Wort „von einer bloss inneren Verkettung der Vorstellungen brauchen" wolle, die gleichwohl den Gesetzen der Naturnotwendigkeit unterliege, nicht anders als „die Freiheit eines Bratenwenders" oder einer Uhr, die, wenn sie einmal aufgezogen, von selbst ihre Bewegungen verrichten (Kr. d. prakt. Vern. Kehrbach S. 116—118). Nur, wenn wir von den Zeitbedingungen unserer Handlungen völlig absehen, sie dagegen der moralischen Beurteilung unterziehen, können wir im wahren Sinne von Freiheit reden.

Nicht das also bekämpfen wir vom Kantischen Standpunkte aus an Bernstein, dass er die „ideologischen" Elemente des Sozialismus kräftiger hervorhebt — das halten wir im Gegenteil für einen hocherfreulichen Fortschritt — sondern wir vermissen nur die methodischen Grundlagen seines „Idealismus". Das Verhältnis von

Naturerkennen und Zwecksetzung, Erfahrungsgesetz und Idee ist von ihm noch nicht im Sinne des kritischen Philosophen erfasst. Bernstein hat sich in seinem ersten Kant-Artikel mit lobenswerter Bescheidenheit als „Laien auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie" bekannt. Bei so selbstkritischem Sinne und einer solchen Fähigkeit, sich in ein ihm ursprünglich fremdes Gebiet einzuarbeiten, wie sie der in der Beschäftigung mit sozialwirtschaftlichen und politischen Problemen Grossgewordene in seinen philosophischen Erörterungen bewiesen hat, ist zu hoffen, dass er bei weiterem Studium und tieferem Eindringen in den Kantianismus auch dessen erkenntniskritischer Methode sich mehr und mehr bemächtigen wird.

7. Die von Bernstein an den theoretischen Grundlagen des Parteiprogramms geübte Kritik hat, wie man auch sonst über sie denken mag, jedenfalls die erfreuliche Folge gehabt, dass die Diskussion darüber nun auch innerhalb der Sozialdemokratie energisch in Fluss gekommen ist. Die nationalökonomische und politische Seite derselben, die zu der berühmten fünftägigen Debatte in Hannover geführt hat, geht uns hier nichts an, sondern nur der auf die philosophischen Grundlagen des Sozialismus bezügliche Teil. Dass es sich hierbei wirklich um eine Krise für den Marxismus handelt, dass ein Teil der jüngeren Marxisten offen zu Kant neigt, hat nach einer Mitteilung Masaryks (a. a. O. S. 590) Kautsky selbst zugestanden. Auch in den Spalten des wissenschaftlichen Organs der Sozialdemokratie, der *Neuen Zeit*, tritt dieser Umschwung der Dinge deutlich hervor[1]. So still wie diese Zeitschrift bis vor zwei oder drei Jahren von Kant gewesen war (vgl. oben S. 390), so hallt sie seitdem, namentlich in den zwei Bänden ihres letzten Jahrganges (1. Oktober 1898—1899) wider von Kant und dem Kritizismus. Mehring hat seine häufig auf Kant Bezug nehmenden „Ästhetischen Streifzüge" veröffentlicht, die noch vor Kurzem zu einem polemischen Nachspiel mit Woltmann über eine Kantfrage geführt haben. Plechanow und Conrad Schmidt haben in einer Reihe von Artikeln, über die Staudinger im vorigen

[1] Auch in den „Sozialistischen Monatsheften", einem „freien Diskussionsorgan für alle Anschauungen auf dem Boden des Sozialismus", wenngleich in geringerem Massstab. Zu den von Staudinger (Kantstudien IV S. 167) zitierten Artikeln ist noch nachzutragen ein solcher von Alexis Nedow (Plechanow versus Ding an sich, Märzheft 1899, S. 104—112, der im Anschluſs an ein Motto aus H. Cohen in geschickter Weise den Neukantianismus vertritt, am Schluss freilich eine Synthese von Kant und Hegel wünscht. Für die nächsten Hefte hat Nedow einen Aufsatz über „Kant und Hegel in der bisherigen Parteilitteratur" in Aussicht gestellt.

Hefte der *Kantstudien* berichtet hat, ihre Fehde über das Kantische „Ding an sich“ ausgefochten, und Bernstein hat seine philosophischen Anschauungen gegen einen stark vom Neukantianismus berührten Marxisten, der sich unter dem Pseudonym Sadi Gunter verbirgt, verteidigt. Nur diesem letzteren haben wir noch einige Worte zu widmen.

Gunter hatte bereits ein Jahr vorher in einem „Die materialistische Geschichtsauffassung und der praktische Idealismus“ betitelten Aufsatz (Neue Zeit XVI, 2, S. 452 ff.) den historischen Materialismus gegen Stammler zu verteidigen unternommen. Er hatte darin Kant und den Neukantianern (Cohen, Natorp, Stammler) „Versteifung“ auf ihre „Begriffsanatomie“ vorgeworfen. Hier müsse „Hegel als korrigierende Instanz hinzutreten und zeigen, dass die Ergebnisse anatomischer Analyse nicht in unverrückbarer Starrheit auf den physiologischen Lebensprozess übertragen werden dürfen.“ Er empfahl aus diesem Grunde den historischen Materialismus als „gewissermassen die Synthese der Kant-Hegelschen Philosophie in Bezug auf thatsächliche Erfahrung“ (S. 455). Seine dortige Bekämpfung der Stammlerschen Scheidung von Kausalität und Telos rührte von dem Missverständnis her, als wolle Stammler zwei verschiedene Kausalitäten schaffen, eine „mit kausaler Gebundenheit ganz unvereinbare Willensfreiheit“ einführen (456). Dem gegenüber meint Gunter die, in Wahrheit von Stammler nicht bestrittene, Einheitlichkeit des kausalen Zusammenhanges im historischen Materialismus betonen zu müssen. Dass er den letzteren nicht dogmatisch, sondern, im Anschluss übrigens an Marxsche Worte, als blossen „Leitfaden“ für die „Studien“ oder, mit einem Kantischen Ausdruck, als „heuristisches Prinzip“ auffasst (460), ist sehr anerkennenswert. Mit solchem historischen Materialismus ist allerdings ein „praktischer Idealismus“ wohl vereinbar, der im Anschluss an die Formulierung des Erfurter Programms, die „allseitige harmonische Vervollkommnung“ als zu erstrebendes Endziel aufstellt.

In seinem zweiten, gegen Bernstein gerichteten Artikel „Bernstein und die Wissenschaft (Neue Zeit XVII, 2, 644—653) scheint Gunter noch mehr von den Neukantianern gelernt zu haben. Zwar geht er wieder vom Marxismus aus, zwar wendet er sich auch einmal in ziemlich unvermittelt schroffer Weise gegen Kants „intelligibele Welt“ als eine „Flucht ins Mysterium“ (648) und gegen seinen „mysteriösen“ Freiheitsbegriff (649); allein, wenn er sich auch

auf den Neukantianismus nicht ausdrücklich beruft[1]), so zeigt er sich doch sachlich von der Methode der Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger stark beeinflusst. Wie diese, dringt auch er auf „Einheitlichkeit und Geschlossenheit" der Methode (650), wenn auch die Wendung, „das innere Wesen unseres Daseins" (!) liege „in dem Drang nach Einheitlichkeit begründet" (652), uns als Motiv zu unbestimmt subjektiv erscheint. Er zeigt indes gleich darauf, dass dieselbe in Wirklichkeit objektiv gemeint ist. Auf Einheitlichkeit im Denken, d. h. „Beseitigung der uns quälenden Gedankenwidersprüche" geht die Wissenschaft aus, auf Beseitigung der Widersprüche im eigenen Handeln die Ethik, auf die Beseitigung der Widersprüche in den gesellschaftlichen Einrichtungen die Sozialpolitik (Ethik im weitesten Sinne). „Die ganze sozialistische Bewegung ist nichts anderes als ein Ausdruck des Einheitsstrebens in letztgenannter Hinsicht" (652). Dass der Marxismus die Gesetzlichkeit dieses (ethischen) Einheitsstrebens noch zu erforschen habe, gesteht der Verfasser sogar offen zu (ebenda).

Einen solchen „Marxisten" kann sich der Neukantianer schon gefallen lassen. Er arbeitet, nur von der anderen Seite des Berges, demselben Ziele zu. Und das ist in diesem Falle um so bemerkenswerter, als der Artikel gewissermassen unter offizieller Approbation der Neue-Zeit-Redaktion erschienen ist (vgl. die einleitenden Sätze des Verfassers S. 644).

8. Am offensten von allen ausgesprochenen Sozialisten bekennt sich zu Kant ein erst in den letzten Jahren hervorgetretener jüngerer Schriftsteller, der Dr. med. et. phil. Ludwig Woltmann, der bereits in seiner, im ersten Bande der Kantstudien (S. 438 f.) von ihm selbst angezeigten, philosophischen Doktordissersation seine Beeinflussung durch Kant in seiner Unterscheidung von „kritischer" und „genetischer" Methode bewies und seitdem in drei grösseren Schriften[2]) seinen Standpunkt, eine eigenartige Synthese von Kant,

---

[1]) Erst am Schlusse folgt eine Anspielung auf einige Artikel der Ethischen Kultur, die teils von Staudinger teils von mir herrühren.

[2] L. Woltmann, System des moralischen Bewusstseins, mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus, XII und 391 S., 1898. — Ders., Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft, VIII und 397 S. 1899. — Ders., Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung IX und 430 S. 1900. Alle drei im Verlage von H. Michels, Düsseldorf.

Marx und Darwin, vertreten hat, von denen der letztere für unsere Betrachtung ausscheidet.

Bereits, ehe er offen zum Parteisozialismus übertrat, hat Woltmann in seinem „System des moralischen Bewusstseins"[1]) eine, unseres Erachtens allerdings noch nicht ganz ausgereifte und allseitig durchgeführte, „Darstellung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu „Darwinismus und Sozialismus" versucht. Ganz im Sinne unserer Auffassung weist er dort nach, dass der vielgeschmähte Formalismus der Kantischen Ethik doch nur in ihrer vernunftgemässen Begründung besteht, die nicht eher ruht, als bis sie die „grösstmögliche Einheit der Prinzipien" erreicht hat. Die Kantischen Termini, „eigene Vollkommenheit" und „fremde Glückseligkeit" werden dann auf die Ethik des Sozialismus angewandt, als diejenigen Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Die Förderung eigener Vollkommenheit muss jedes Menschen ureigenstes Werk sein. Dagegen ist die Beförderung fremden Glückes eine notwendige Forderung sozialer Gerechtigkeit; die materielle Grundlage, auf der das Vollkommenheitsstreben überhaupt erst beginnen kann, „den Amboss gleichsam, auf dem jeder nach eigenem Talent sein Glück schmieden mag", ist „die Gesellschaft und der einzelne innerhalb derselben zu schaffen verpflichtet". So wird ihm „die Kantische Moralbegründung" zum „erhabensten und allein möglichen Ausdruck sozialer Gerechtigkeit" (S. 49).

Man habe innerhalb des Sozialismus zu oft vergessen, „dass die soziale ebenso sehr eine individuelle, und dass die ökonomische Frage ebenso sehr eine sittliche Frage bedeutet" (260). „Die einzige Möglichkeit", fährt der Verfasser in etwas jugendlich-überschwänglichem Ausdruck fort, „den Sozialismus vor geistiger Erstarrung zu bewahren, besteht darin, die Ideen des wirtschaftlichen Kollektivismus und Materialismus mit den Prinzipien der kritischen Moralphilosophie und den höchsten Gedanken Platons, Jesu und Kants innerlich zu einer ethischen Ökonomie zu verbinden" (261). Der Inhalt der „evolutionistischen und sozialistischen" Ethik, die Woltmann erstrebt, muss sich in seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung „unbedingt der kritischen Ethik unterordnen" (277). Deshalb ist ihm „Kants Moralphilosophie eine Ethik des Sozialismus" (316), und der letztere „die sozialökonomische Erfüllung des moralischen Gesetzes" (314).

Das neue Buch Woltmanns hat vor diesem, allzuviel in seinen

[1]) Näheres darüber in meinem Aufsatz: „Eine Ethik der Gegenwart" in No. 23 und 24 der *Ethischen Kultur* (1898).

Rahmen fassen wollenden, ersten den Vorzug, dass es sich auf ein bestimmtes Gebiet einschränkt, dieses aber eingehender ins Auge fasst: den historischen Materialismus. Seine „aktuelle“ Bedeutung liegt darin, dass sich hier ein ausgesprochener Sozialist ganz offen auf Kants Seite stellt und die Marxisten zu kritischer Selbstbesinnung mahnt. „Mein Buch steht unter dem Zeichen der Rückkehr zu Kant“ (Vorwort S. V). In der Kantischen Philosophie „liegen die logischen Mittel, um eine systematische Kritik des Marxismus herbeizuführen“ (26).

Zwar haben wir gegen des Verfassers „Kantianismus“ an manchen Stellen Einwände zu erheben. Einen Widerspruch zu Woltmanns Kantischem Bekenntnis finden wir insbesondere darin, dass er in Fichtes Ableitung alles Seins aus dem „Ich denke“ einen „Fortschritt über die Kritik der reinen Vernunft hinaus“ (104) erblickt, wie er denn überhaupt die „einseitigen“ Kantianer auf die — von diesen an und für sich wohl kaum bestrittenen — „entwicklungsfähigen Elemente“ in den nachkantischen Systemen hinweisen möchte (Vorwort S. IV). Andererseits ist er selbst zu einem konsequenten Idealismus doch nicht durchgedrungen, insofern er zwischen einer begrifflichen und der „wirklichen“ Erfahrung unterscheidet, deren „wirklichen“ Prozess „alle wissenschaftliche systematische Darstellung“ nur „wiederspiegele“ (187). Wo anders existiert denn „wirkliche“ Erfahrung als in der Wissenschaft? So gewinnt denn auch die von Marx und Engels aus Feuerbach entnommene „Theorie des Spiegelbildes“ für ihn eine mehr bei einem Marxisten als bei einem Kantianer begreifliche besondere Bedeutung (S. 285—294). Kants Verwandtschaft mit Plato erscheint uns weit bedeutsamer als die nur äusserliche mit Aristoteles (S. 36, 43, 187); und so noch manches Andere.

Dennoch hat Woltmann erfasst, was uns an Kant die Hauptsache dünkt: die erkenntniskritische Methode. Gegenüber dem „Walle von Vorurteilen und Missverständnissen“, der bisher einer „sogenannten natürlichen Weltanschauung“ das Verständnis des kritischen Problems erschwert hat, will Woltmann den Unterschied von kritischer und entwicklungsgeschichtlicher, logischer und psychologischer Methode zeigen und nachweisen, dass die Erkenntnistheorie eine notwendige Voraussetzung aller Entwicklungslehre ist (44), welche letztere übrigens gerade Kant durch seine geschichtsphilosophischen Aufsätze nicht wenig gefördert hat (45). Seine kurze Analyse der Kritik der reinen Vernunft (49—61) ist namentlich Nicht-

kennern der Kantischen Philosophie, deren sich unter Woltmanns Lesern wohl noch viele finden werden, recht zu empfehlen. Als Kants Ziel bezeichnet er mit Recht „die Neubegründung der rationalen Wissenschaft“ (50), wobei wir nur das „rationale“ als überflüssig und möglicherweise irreführend, streichen möchten. Natur ist für Kant = mathematisch-physikalische Naturwissenschaft (61). Seine Erkenntniskritik geht vom fertigen, entwickelten Bewusstsein aus (50). Das centrale Problem der Kantischen Philosophie ist die „transscendentale Deduktion“ der Möglichkeit der Erfahrung (56). Das „Ding an sich“ wird richtig als „kritischer Grenzbegriff“ formuliert (59, vgl. 307), das a priori in seinem wahren, nicht-zeitlichen Sinne dargestellt (S. 277 ff.). Das notwendige Endziel der Vernunft ist die „unbedingte Einheit aller Erfahrung“ (60).

Auch die erkenntniskritische Begründung der Ethik wird hier noch präziser als in dem ersten Buche durchgeführt. Nicht auf die Entstehung der moralischen Begriffe, sondern auf die Feststellung und Begründung ihrer Allgemeingültigkeit kommt es an (64), so ruft er gegenüber den „ewigen trivialen Einwendungen der Moralhistoriker aus der Darwinschen und Marxschen Schule“ aus, die „so wenig methodische Selbstbesinnung haben, dass sie eine Sache untersuchen wollen, über deren Begriff sie sich vorher nicht klar geworden sind“ (66 f.). Der teleologische Gesichtspunkt erweitert die physikalische zu einer moralischen Weltordnung (69, vgl. 310, 314 ff., 398 f.). Endlich ist auch das ästhetische Gefühl als Urquell und Einheitsgrund von Erkennen und Wollen, die Kunst als Brücke zwischen Natur und Freiheit richtig erkannt (74 f.), wenn wir auch nicht soweit gehen, darum Kants Philosophie schlechtweg als „ästhetische Weltanschauung“ (75) oder Begründung einer solchen (89) zu bezeichnen.

Wie beurteilt nun Woltmann von seinem kritischen Standpunkte aus „die marxistische Weltanschauung“? Hier ist seine historische Darstellung und Beurteilung von seiner systematischen Kritik bezw. Fortbildung des Marxismus zu trennen. Auf dem letzteren Gebiete können wir ihm beistimmen, auf dem ersteren nicht.

Mit Recht zwar macht Woltmann auf den in der That oft zu wenig beachteten Umstand aufmerksam, dass der Marxismus eine fünfzigjährige Entwicklungsgeschichte durchgemacht habe, „so dass Verschiedenheiten und selbst Widersprüche . . . natürlicherweise entstehen mussten“ (Vorwort S. III), und er hat sich das Verdienst erworben, in dem zweiten Teile seines Buches eine gut orientierende

Übersicht über diese Entwicklungsgeschichte zu geben, nachdem der erste „die philosophischen Quellen des Marxismus“ in der „klassischen“ [1]) deutschen Philosophie dargelegt hat. Es bietet u. a. Interesse, den ethischen Ausgangspunkt des Marxismus hier deutlich festgestellt zu sehen. Allein für uns in Betracht kommen kann doch eigentlich nur die systematisch ausgebildete Lehre, die dem Marxismus sein charakteristisches Gepräge giebt. Und hier lässt sich Woltmann durch sein nachher zu würdigendes methodisches Bestreben, eine Synthese von Kant und Marx herzustellen, dazu verleiten, zu viel Kantische Elemente in Marx' Lehre hineinzulegen. Da Marx selbst sich auf Kant nicht beruft (vgl. oben S. 388), so soll seine „Rückkehr zu der unverfälschten Urschrift der klassischen deutschen Philosophie“, d. h. zu Kant (Vorwort S. VI), ohne sein Wissen vor sich gegangen sein (vgl. S. 297). Seine „Auffassung des wissenschaftlichen Denkprozesses“ soll „zweifellos“ und „durchaus“ Kants kritischer Philosophie entsprechen (Vorwort S. V, S. 187).

Davon aber haben uns Woltmanns Ausführungen nicht überzeugen können. Wohl geben wir einen gewissen Parallelismus der Methode zu. Wie Kant die synthetischen Bedingungen der fertigen Wissenschaft, so analysiert Marx „die fertigen Resultate des (kapitalistischen) Entwicklungsprozesses“ (Kapitel I, S. 52 der 2. Aufl.). (Dem gleichen Gedanken sind wir schon bei Staudinger begegnet; vgl. oben S. 383). Aber der Hegelsche „Rest“ in der Marx'schen Gedankenwelt bezieht sich doch nicht „fast nur auf die äussere Darstellungsweise“, während „die innere Gedankenbewegung durchaus von der kritischen und (!) naturwissenschaftlichen Methode getragen wird“ (Woltmann S. 321). Wir können der Ansicht nicht beipflichten, dass die Erkenntnistheorie auch für Marx eine „durchaus primäre Frage“ gewesen sei (295); dass Marx einmal seine neue Lehre als „Leitfaden“ für die „Studien“ bezeichnet hat, reicht dafür nicht aus. Woltmann erklärt selbst an einer anderen Stelle (S. 260), in dem bekannten Satze von Marx, dass für ihn das Ideelle nichts Anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle sei, liege „das erkenntnistheoretische Problem noch ungelöst verborgen“. Das sei „eine für jeden Erkenntniskritiker geläufige Vorstellung“, und doch „bildet“ für ihn dieser Satz das logische Fundament des ganzen Marxismus (ebenda). — Marx' kritische

[1]) Woltmann versteht hierunter, dem Sprachgebrauch der Marxisten, insbesondere Engels, folgend, die deutsche Philosophie von Kant bis — Feuerbach.

Stellungnahme zu Hegel soll, „im Grunde" wenigstens, eine Rückkehr zur Lehre des kritischen Idealismus bedeuten (297), und doch wird unmittelbar darauf (298) „die Marxsche Philosophie" als „das vollendetste System des Materialismus" gepriesen. Marx selbst hat sich bekanntlich, abgesehen von seinen ersten Jugendjahren, stets als Anhänger der „materialistischen" Methode bekannt. Sollte sich ein so genialer Denker wirklich einer so gewaltigen „intellektuellen Selbsttäuschung über den eigenen Standpunkt" (184) hingegeben haben?

Diese scheinbaren oder wirklichen Widersprüche lösen sich, wenn man sie sich aus Woltmanns eigener kritisch-systematischer Stellung erklärt. W. sagt einmal (S. 4) selbst, dass das „philosophische System" dessen „Mittelpunkt" die materialistische Geschichtsauffassung bilde, „erst durch eine kritisch-historische Untersuchung aus den litterarischen Erzeugnissen des ganzen Marxismus herauskonstruiert werden muss". Die „kritisch-historische" Untersuchung wird eben von ihm, wie das psychologisch ja leicht erklärlich ist, bereits im Hinblick auf das systematische Resultat geführt, das wir nun noch in aller Kürze zu betrachten haben.

Woltmann weist nach, dass der Marxismus weder bei der blossen Ökonomie noch bei der dialektischen Methode, die Marx von Hegel, „ohne ihre Richtigkeit zu prüfen", einfach übernommen habe (262), stehen bleiben kann. Der Marxismus, obwohl ein „philosophisches Lehrgebäude ersten Ranges" (S. 5) und die „reifste intellektuelle Frucht unseres gegenwärtigen Zeitalters" (ebd., vgl. IV, S. 186), wie er mit seiner Vorliebe für starke Worte sagt, ist durch den Kantischen Kritizismus, die genetische durch die kritische Methode zu ergänzen. Er sucht dann zu zeigen, wo die Anknüpfungspunkte im Marx'schen Systeme liegen, die nur der bewussten Fortbildung im kritischen Geiste bedürfen. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ihm eine „Idee" im Kantischen Sinne, ein „regulatives Prinzip", das „in der gesetzlichen Entwicklung des Erkenntnisprozesses selbst erzeugt wird" (178). Der Historiker muss von einem „leitenden Prinzip" ausgehen, „denn", wie Kant sagt, „Erfahrung methodisch anstellen heisst allein beobachten" (179). Über den Wahrheitswert jeder Idee aber entscheidet ihre Fruchtbarkeit. Nur auf dem Wege des Versuches — Woltmann hätte an die Platonische Hypothesis erinnern können — entsteht Wissenschaft. Von solchem Gesichtspunkte aus analysiere nun auch Marx, darin Kant analog, die fertigen Resultate des wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses, sodass es „aussehen mag, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun" (Kapital S. 821).

Mit Geschick reiht Woltmann dann diejenigen Momente des Marx'schen Denkens an einander, die sich in gleicher Richtung bewegen. Dem blossen Naturstoff tritt im Menschen eine Naturmacht gegenüber, die nach bewussten Zwecken schafft. Zur Vollführung seines Werks bedarf der Arbeiter des „zweckgemässen Willens". „Was von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopfe gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut". Das „Resultat" des Arbeitsprozesses war „beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden" (Marx a. a. O. S. 164). So erhebt sich über den Naturkräften als erster Stufe die Technik oder „Technologie", indem sie „das aktive Verhältnis des Menschen zur Natur enthüllt" (ebd. S. 386 Anm.). Auf ihr baut sich dann die „ökonomische Struktur" der Gesellschaft auf. Auf dieser wiederum beruht die soziale Gruppierung der Menschheit, denn auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Handelns folgt der Mensch dem „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse". Diese letzteren werden somit zu Klassenverhältnissen, „deren Geschöpf" der einzelne Kapitalist oder Grundeigentümer sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag" (Vorwort zur 1. Auflage des „Kapital" S. 7).

An diese, von Marx wenigstens beiläufig zugestandene Möglichkeit einer „subjektiven Erhebung" des Einzelnen über die wirtschaftlichen Motive des Selbst- und Klasseninteresses, mehr noch aber an die im ganzen Marx-Engels'schen Denken latent vorhandene ethische Unterströmung knüpft Woltmann an, um die Notwendigkeit eines bewussten Fortschreitens über den bloss-ökonomischen zum ethischen Standpunkt auch den Marxisten plausibel zu machen. Er weist nach, wie Marx' Geschichtsansicht im Grunde durch und durch ethisch ist, wenn sie auch nicht „in der Manier eines Moralpredigers", sondern „mehr in der Form der Satire und eines in der Tiefe des Herzens qualdurchzuckten Spottes und Hohnes" (S. 207) zum Ausdruck kommt. Er weist darauf hin, wie hinter der materialistischen Hülle eine moralische Teleologie verborgen ist. Die Unterscheidung einer geschichtlichen Stufenfolge menschlicher Ordnung und Gesittung, alle die Urteile über Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, Mehrwert und Ausbeutung, Freiheit und Unterdrückung, — sie können nicht rein kausal begriffen werden, sondern enthalten die theoretisch so scharf abgelehnte teleologische d. i. ethische Wertung bereits in sich (S. 366 ff.).

Es würde zu weit führen, auf die zum Teil in sehr starken Ausdrücken gehaltene Kritik einzugehen, die Woltmann an Engels mehr aber noch an einigen jüngeren Marxisten, wie Plechanow, Stern und Mehring übt (vgl. über die letzteren die Anmerkungen zu S. 50, 81 f., 237 f., 259). Auch Engels wird vorgeworfen, dass er „in Fragen der Erkenntnistheorie und Ethik Kant missverstanden oder gar nicht verstanden habe" (S. 25), und dies später im einzelnen, namentlich an der Engels'schen Kritik des Kantischen „Dinges an sich" nachgewiesen (S. 305—321), S. 227 auch von der materialistischen Dialektik im allgemeinen zugestanden, dass sie „keinen Apriorismus kenne", dass ihre Erkenntnistheorie „sensualistisch" sei. Dennoch finden sich, wie Woltmann zeigt (z. B. S. 228 f., 368 f.), auch bei Engels manche Anknüpfungspunkte, an die eine Fortbildung des Marxismus im Kantischen Sinne anknüpfen kann.

Woltmann will überhaupt keine „Preisgabe des Marxismus" (296 vgl. 403), sondern nur eine „kritische Selbstbesinnung" desselben, eine „Versöhnung" und ein „Bündnis" mit der kritischen Philosophie, durch das er „an innerem Wahrheitswert nur gewinnen kann" (269), „um mit geläutertem Bewusstsein von neuem an die Probleme des dialektischen und historischen Materialismus heranzutreten" (296). Eine Annäherung beider Gedankensysteme lasse sich „viel leichter und folgerichtiger vollziehen, als man auf den ersten Eindruck anzunehmen pflegt" (297). Denn Kant sei ein viel modernerer Geist als Hegel und stehe dem Zeitalter der naturwissenschaftlichen und sozialistischen Weltanschauung weit näher, „namentlich wenn man die grosse Bedeutung der Kantischen Ethik für die Theorie der sozialistischen Gesellschaftsorganisation in Betracht zieht" (296). Der Sozialismus ist in erster Linie eine ethische Notwendigkeit (427), der Marxismus kann, wenn er folgerecht verfahren will, dem Idealismus „oder vielmehr" der Kantischen Philosophie nicht entfliehen (209).

So haben wir denn die Beziehungen zwischen Kantianismus und Sozialismus von Kant bis herab auf die jüngste Gegenwart verfolgt und erläutert. Wir haben zunächst gesehen, dass Kant zwar nicht selbst als Sozialist oder sein System als ein sozialistisches bezeichnet werden kann, dass aber nicht bloss eine ganze Reihe seiner staats- und geschichtsphilosophischen Gedanken Anknüpfungspunkte für den Sozialismus bieten.

sondern dass insbesondere seine Ethik die unerschütterliche Grundlage liefert, auf der sich eine sozialistische Weltanschauung im Sinne der Gemeinschaftsethik aufbauen lässt. Wir sahen weiter, dass die Bestrebungen der Neukantianer mit allem Nachdruck darauf gerichtet sind, den Kritizismus auch auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft zum vollen Ausdruck zu bringen, mit dem Rüstzeug der transscendentalen Methode und den Blick auf Kants ethisches Ideal gerichtet, eine Sozialphilosophie zu schaffen, „die als Wissenschaft wird auftreten können“; und dass sie andererseits gerade im Interesse einer einheitlichen Methode den Marxismus so weit anerkennen, dass ihrerseits einer prinzipiellen Versöhnung zwischen Kant und dem sozialen Materialismus nichts im Wege steht, sobald der letztere seines wesentlichsten Mangels, des Fehlens einer erkenntniskritisch-ethischen Begründung, inne wird. Und wir sahen endlich, dass diesem Streben unter den jüngeren Marxisten ein immer grösseres Verständnis entgegengebracht wird, dass der Ruf: „Zurück auf Kant!“ von immer mehr Seiten erschallt, und somit eine Verständigung zwischen „sozialistischen“ Kantianern und kantischen Sozialisten unschwer zu erreichen sein dürfte.

Wenn diese Untersuchung in ihrer äusseren Form das Gepräge einer historischen Darstellung trug, so lag dies in der Natur der Sache. Ihr Kern und ihre Absicht sind jedenfalls systematischer Art. Wir lieben die Schlagworte nicht und wollen daher den Weisen von Königsberg nicht als „Philosophen des Sozialismus“ ausrufen. Aber wir sind der Meinung und der Hoffnung, dass es mit dem sozialen Materialismus ebenso gehen wird, als mit dem naturwissenschaftlichen. Wie der naturwissenschaftliche Materialismus als Philosophie erst dadurch überwunden worden ist, dass F. A. Lange ihn nicht schlechtweg verwarf, sondern als Ferment in die eigene, idealistische Weltanschauung aufnahm, so kann auch der soziale Materialismus nur dadurch überwunden werden, dass er als vollberechtigtes Glied in das System eines wissenschaftlichen d. h. (nach Kant) „kritisch gesuchten und methodisch eingeleiteten“ sozialen Idealismus eingefügt wird, der ohne ihn in der Luft schwebt.

Kants Verhältnis zur Metaphysik.

Von Friedrich Paulsen.

Meine Darstellung der Kantischen Philosophie (im 7. Bd. von Frommanns Klassikern der Philosophie) hat eine Diskussion über Kants Verhältnis zur Metaphysik veranlasst, zu der auch ich mich einigermassen verpflichtet erachte, das Wort zu ergreifen.

Ich habe dort das Verhältnis auch einmal von der positiven Seite dargestellt. Man findet es oft ausschliesslich von der negativen Seite gezeigt: Kant erscheint dann als der definitive Vernichter der Metaphysik. Ich wollte dagegen zeigen, dass Kant sich nicht vorgesetzt hat, die Metaphysik selbst, sondern nur eine falsche Form der Metaphysik zu vernichten; die alte Schulmetaphysik, die dogmatische Spekulation aus blossen Begriffen über die Dinge jenseits aller möglichen Erfahrung, die hat er allerdings vernichten wollen. Gleichzeitig aber wollte er die Metaphysik selbst neu begründen; und zwar Metaphysik in doppeltem Sinne: 1. eine Metaphysik der Natur, die als philosophische Wissenschaft die apriorischen Voraussetzungen der Physik, im weitesten Sinne, darstelle; 2. eine Metaphysik, die als vernunftgemässe Weltanschauung über die physikalische Ansicht der Wirklichkeit hinausgehe zu einer Auffassung, die man als objektiven Idealismus bezeichnen kann.

Von der Metaphysik im letzteren Sinne soll hier allein die Rede sein. Ich habe behauptet und behaupte noch, dass Kant das Recht einer idealistischen Metaphysik im Gegensatz, wie zu einer rein physikalischen Weltanschauung, so auch zu skeptisch-agnostizistischer Enthaltsamkeit begründen wollte, freilich nicht mit den alten Mitteln der Demonstration aus reinen Begriffen, sondern durch den Nachweis, dass von dem Wesen der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen Vernunft, eine derartige Voraussetzung über die Wirklichkeit unabtrennbar sei. Gegen diese meine Darstellung sind von mehr als einer Seite Bedenken erhoben worden, so von Vaihinger und Heman. Vaihinger (in einer Anzeige im achten Band der Philosophical Review)

erkennt zwar an, dass Kants eigentliche Anschauung die von mir bezeichnete sei, dass er sie aber nur wie durch einen Schleier sehen lasse, während ich sie in das helle Tageslicht stelle und dadurch doch die Gedankenbildung verändere: der Schleier, den Kant vor die intelligible Welt ziehe, sei ein notwendiges Element des kritischen Systems. Ebenso hat Heman (in einer Besprechung in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 114), obwohl im übrigen zustimmend, doch wegen einer Zurückstellung der erkenntnistheoretischen Kritik gegen die Metaphysik Bedenken erhoben und betont: von einer Erkenntnis des mundus intelligibilis könne bei Kant schlechterdings nicht die Rede sein. Auch Sänger, Romundt, Rickert haben gegen diesen Punkt meiner Darstellung Bedenken geäussert.[1])

Ich gebe zu, dass meine Darstellung das positive Verhältnis Kants zur Metaphysik stärker hervortreten lässt, als eine blosse

[1]) Wenn ich hier eine Rezension erwähne, die Herr Professor H. Cohen in der Nation veröffentlicht hat, so geschieht es nur, um ihm die erwartete Empfangsbestätigung zu geben; ich kann ihm also die Genugthuung verschaffen, zu erfahren, dass ich sie richtig erhalten und auch gelesen habe. Die weitere Genugthuung, ihm zu bestätigen, dass sie mich verdrossen hat, bedauere ich ihm nicht geben zu können. Ich habe sie nur mit einem Gefühl der Beschämung gelesen, der Beschämung nämlich, die ich als deutscher Universitätslehrer darüber empfunden habe. Meine Meinung von dem deutschen Rezensionswesen ist schon längst keine grosse; diese Rezension hat mir doch noch eine Überraschung bereitet. Auf Einzelnes einzugehen — es handelt sich um zwölf Spalten höhnischer Glossen, womit der Verfasser mein Buch von dem vorgehefteten Bildnis an bis zu dem Punkt am Schluss begleitet — wird er mir erlassen. Ich hab nun einmal an einem Verkehr auf dem Fuss gegenseitiger, nun, sagen wir Missachtung keine Freude. Und ein Bedürfnis zur Gemütserleichterung ist bei mir auch nicht vorhanden. — Auch auf die in herablassendem Ton vorgetragenen Belehrungen des Herrn Dr. Goldschmidt im Archiv für system. Philos. finde ich keinen Grund hier einzugehen.

Während der Korrektur geht mir noch eine Rezension von Otto Schöndörffer in der Altpreussischen Monatsschrift zu, die ebenfalls an meiner Behandlung der Metaphysik Anstoss nimmt und mich belehrt, dass wir nach Kant die Dinge nicht erkennen können, wie sie an sich sind. Sie weist mich dann weiter darüber zurecht, dass ich von Kant nicht mit der schuldigen Bewunderung und Begeisterung rede, als das Schlimmste mir anrechnend, dass ich seine Moral als die „Moral der kleinen Leute“ bezeichnet habe. Ich kann nicht finden, dass ein Mann, der sich so wenig auf den Ton einer Darstellung versteht, dass er aus dieser Bezeichnung in dem dort gegebenen Zusammenhang einen Tadel herausliest — es handelte sich darum, Kants Moral als den Gegensatz zu einer „Herrenmoral“ zu charakterisieren, als die Moral von ehrlichen und rechtschaffenen „kleinen Leuten“, wie es seine Eltern waren, — einem solchen Mann kann ich nicht die Kompetenz zugestehen, mir Belehrungen über den Ton zu

Reproduktion der kritischen Philosophie, wie sie in den drei Kritiken, vor allem in der Kritik der reinen Vernunft, vorliegt, dies zu thun Ursache hat. Ich wollte eben den ganzen persönlichen Kant, nicht bloss die Gedanken, die er in der Kritik der r. V. ausgeführt hat dem Leser vor Augen stellen. In solcher Zeichnung musste der Hintergrund der allgemeinen Weltanschauung deutlicher hervortreten, als das in einer Untersuchung über seine Erkenntnistheorie der Fall zu sein braucht. So war es durch die Natur der Aufgabe gegeben, dass meine Darstellung in Gegensatz zu allen Darstellungen treten musste, die als das Ergebnis seiner erkenntnistheoretischen Kritik und die eigentliche Summe seiner Philosophie den Satz hinstellen: Erkenntnis giebt es nur von der Erscheinungswelt, nicht von den Dingen an sich selbst; welcher Satz dann in vergröbernder Popularisierung allmählich zu der Meinung herabsinkt: die Kantische Philosophie sei eine Art Agnostizismus; sie lehre: was jenseits der empirischen Erkenntnis liege, sei für uns nicht vorhanden, gehe uns nichts an, ja sei überhaupt nichts. Dem gegenüber betont meine Darstellung: der Phänomenalismus ist nirgends Zweck, sondern überall nur Mittel, Mittel einerseits um eine apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt möglich zu machen, andererseits aber auch, um für den Gedanken des mundus intelligibilis (nicht die wissenschaftliche Erkenntnis) Raum zu gewinnen. Ja, die Denkbarkeit (nicht die Erkennbarkeit) des mundus intelligibilis und die Herstellung einer auf der Vernunft (nicht dem Verstande) ruhenden Beziehung zu ihm, ist und bleibt zuletzt die wichtigste Angelegenheit Kants; alle seine Gedanken konvergieren gegen diesen Punkt: in der Epistemologie, in der Naturphilosophie, in der Ästhetik, in der Ethik.

I.

Indem ich dies zu zeigen versuche, formuliere ich nochmals, was ich als zugestanden, was als in Frage stehend ansehe. Als zugestanden setze ich voraus: 1) Es giebt eine Erscheinungswelt in Raum und Zeit (mundus sensibilis); sie ist Gegenstand einer Erkenntnis a priori, in der reinen Naturwissenschaft oder Metaphysik. 2) Es giebt eine Wirklichkeit jenseits der Erscheinungswelt (mundus

erteilen, in dem ich von Kant zu sprechen habe. — Er schliesst seine Rezension mit der Äusserung, dass er das Buch „lieber nicht geschrieben wünschte.“ Mich aber freut's nun erst recht, dass ich, nach langem Zögern, das Buch zu schreiben doch übernommen habe. Von der Notwendigkeit, Kant nicht den orthodoxen Kantianern allein zu überlassen, haben diese Proben ihrer kritischen Leistungen mich aufs Neue überzeugt.

intelligibilis); sie liegt jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis: die alte dogmatische Metaphysik mit ihrer rein rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie ist nicht Wissenschaft. 3) Die Frage ist: haben wir trotzdem Grund, uns über den mundus intelligibilis bestimmte Gedanken zu machen? oder ist er für uns nichts, nichts als ein blosses X, nichts als das blosse Anderssein zu dem Gegebenen, als das blosse unserem Denken anhaftende Bewusstsein seiner Subjektivität?

Ich sage: nach Kant dürfen und müssen wir uns über den mundus intelligibilis Gedanken machen; man muss nur unterscheiden zwischen vernunftgemässem Denken und wissenschaftlichem Erkennen. Letzteres haben wir nur da, wo uns Data der Sinnlichkeit gegeben sind, die wir durch unsere Erkenntnisformen auffassen und bearbeiten. Das Denken aber reicht weiter als das Erkennen; die Vernunft geht hinaus über das Feld des Verstandes; jenseits der Sphäre der Begriffe liegt das Reich der Ideen; und durch Ideen bestimmen wir die intelligible Welt für unser Denken durchaus eindeutig. Für das wissenschaftliche Erkennen sind die Dinge an sich ein blosses X, für das vernünftige Denken ist die intelligible Welt — nun, eben intelligibel.

Ideen haben ihren Ort zunächst in der praktischen Vernunft; sie bildet Begriffe, denen ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung nicht gegeben werden kann: so den Begriff eines vollkommenen Staats, oder den Begriff eines die Staaten selbst wieder umfassenden Rechtsverbandes, der einen vollkommenen Rechtszustand auf Erden sichere. Der Begriff verliert nicht dadurch seine Gültigkeit, dass die Erfahrung keinen vollkommenen Staat, keinen Zustand des „ewigen Friedens“ auf Erden zeigt. Die praktische Idee ist der Begriff einer notwendigen, von der Vernunft selbst gestellten Aufgabe, hier: eine der Gerechtigkeit voll entsprechende Rechtsordnung im Staat, eine Rechtsgemeinschaft unter den Staaten mit Rechtsentscheidung streitiger Fragen herzustellen. Ähnliche Begriffe giebt es auch im theoretischen Gebiet. Die Begriffe der Wissenschaften z. B. sind Ideen, die Physik, die Chemie, die Kosmologie sind nirgends auf Erden vorhanden und werden niemals vorhanden sein als fertige Erzeugnisse; ihre Begriffe sind Begriffe von Aufgaben, die durch die Vernunft gestellt sind, Aufgaben an denen Jahrhunderte gearbeitet haben und arbeiten werden, ohne ans Ende zu kommen. So ist auch der Begriff der Weltweisheit, in dem Sinn eines die gesamte Wirklichkeit umspannenden Systems wissenschaftlicher Erkenntnis, eine Idee:

die Aufgabe ist gegeben; sie kann aber niemals vollkommen gelöst werden, die Welt selbst als Ganzes ist nicht gegeben und kann niemals gegeben sein; doch bleibt der Begriff als solcher gültig. Ebenso bildet die Vernunft endlich auch den Begriff eines höchsten Gutes, die Idee eines „Reichs der Zwecke“: die Wirklichkeit als einheitliches System, in dem alle Glieder durch teleologische Beziehungen zu einer vollkommenen Einheit verknüpft sind. Es ist ein notwendiger, mit dem Wesen der Vernunft gesetzter Begriff: indem sie als Vermögen der Zwecksetzung die Vernunftwesen als Selbstzwecke und alle Dinge zu den Vernunftwesen als Mittel in Beziehung setzt, entsteht ihr jener Begriff der Welt: die ganze Wirklichkeit Verwirklichung eines einheitlichen allumfassenden Zweckgedankens. Dieser Begriff hat Gültigkeit in demselben Sinn, in dem der Begriff einer Weltwissenschaft Gültigkeit hat; wie dieser eine notwendige Aufgabe für den Verstand bezeichnet, so jener für den vernünftigen Willen: es ist Pflicht, an der Verwirklichung des Reichs der Zwecke zu arbeiten. Und mit der Notwendigkeit der Aufgabe ist die Notwendigkeit der Voraussetzung gegeben: die Wirklichkeit ist solcher Arbeit zugänglich, sie ist prädestiniert, Zweckgedanken, und so jene Einheit aller Zwecke sich einbilden zu lassen. In letzter Absicht müssen demnach das Gute und das Wirkliche zusammenfallen: das ist die notwendige Voraussetzung der Vernunft.

Sicherlich, die Richtigkeit dieser Voraussetzung kann nicht empirisch, kann nicht dem den Erscheinungen nachgehenden Verstande bewiesen werden. Jeder Versuch dieser Art, etwa eine teleologische Geschichtsphilosophie, bleibt unendlich weit hinter der Aufgabe zurück, die Geschichte als den geraden Weg zur Verwirklichung des höchsten Guts auf Erden darzustellen. Und noch weiter bleibt der Versuch einer Naturteleologie hinter der Aufgabe zurück, zu zeigen, dass die Natur die Verwirklichung eines Systems von Zweckgedanken sei. Dennoch bleibt der Begriff ein gültiger und praktisch notwendiger: wie die Möglichkeit der Wahrheit für die theoretische Vernunftbethätigung, so ist die Möglichkeit des höchsten Guts für die praktische Vernunft unaufgebbar. Eine Philosophie, die da behaupten wollte, die Wirklichkeit sei überhaupt nichts als ein sinnloses Spiel blinder, absolut sinn- und ziellos wirkender Kräfte, führte auf ein absurdum morale, das die Vernunft ebenso wenig zulassen könnte, als ein absurdum logicum. Kann die Physik mit jener Voraussetzung auskommen, so ist das nur ein Beweis, dass die Physik nicht zulänglich ist, unsere Weltanschauung zu bestimmen. Der Widerspruch oder

die Gleichgültigkeit der Physik gegen die Idee eines Reichs der Freiheit und der Zwecke ist gerade der entscheidende Antrieb, über die physikalische Betrachtung der Dinge hinauszugehen zu einer metaphysischen. Wären wir rein theoretische Wesen, so könnten wir am Ende es ertragen, bei der physischen Erklärung stehen zu bleiben. Wir würden auch dann, in erkenntnistheoretischer Besinnung, uns sagen: die physische Welt ist bloss eine durch Sinnlichkeit und Verstand eines Subjekts zustande gebrachte Erscheinungswelt, aber wir hätten kein Interesse daran, über die Erscheinungswelt hinauszugehen, wir könnten am Ende das Jenseits des Gegebenen als ein reines X stehen lassen. Aber wir sind auch und vor allem praktische Wesen, und als solche haben wir das dringendste Interesse daran, über die Erscheinungswelt, über die physische Welt, die zu unseren notwendigen praktischen Ideen nicht stimmt, hinauszugehen und die eigentlich seiende Welt als ein von Ideen beherrschtes, zu unseren praktischen Ideen stimmendes, sie zu höchst realisierendes System zu denken.

So ist es die feindliche Spannung zwischen Physik und Moral, die die Metaphysik hervortreibt, bei Kant, wie bei Plato. Oder vielmehr, Kant und Plato fassen lediglich in Begriffe, was der menschliche Geist mit instinktivem Drang überall und immer gethan hat: er nimmt über der empirisch gegebenen Ordnung der Dinge eine höhere an, weil die gegebene Wirklichkeit hinter der Forderung des Willens allzu weit zurückbleibt; vor allem ist es der Tod, die Vernichtung des Lebens und aller seiner Zwecke, der den Gedanken eines überirdisch-überzeitlichen Lebens und einer übersinnlichen Ordnung der Dinge hervorgetrieben hat.

Bei Kant ist es zunächst ein anderes, das gleichsam als Mauerbrecher gegen die rein physikalische Weltanschauung dient, der Begriff der Freiheit. Er war es auch, von dem, nach seiner wiederholten Versicherung, die ganze neue Gedankenbildung der kritischen Philosophie ausging: in der Erscheinungswelt herrscht die Kausalität; da Freiheit die Voraussetzung der Sittlichkeit ist, so ist die wahre Wirklichkeit notwendig als eine solche zu denken, wo Freiheit, spontane Selbstbestimmung, möglich ist. Der mundus intelligibilis ist also als Reich der Freiheit, der Selbstbestimmung nach Vernunftgesetzen, zu denken. Und an das Postulat der Freiheit schliessen sich dann, nach dem bekannten Schema, die Postulate Gott und Unsterblichkeit. Wie Kant im Einzelnen diese Gedanken geformt hat, ob sie die glücklichste Fassung, die auf dem Boden seines Systems mög-

lich war, erhalten haben, ob es nicht fruchtbarer und angemessener gewesen wäre, unmittelbar von der Idee des Reichs der Zwecke auszugehen, das alles kann hier dahingestellt bleiben.

So ist also der mundus intelligibilis durch notwendige Gedanken von der praktischen Vernunft her bestimmt: eine Vielheit von Vernunftwesen, die in dem Sittengesetz den Ausdruck ihrer freien, zusammenstimmenden Bethätigung, in Gott den letzten Grund ihrer Wirklichkeit und Einheit haben.

Kant nennt die Annahme dieser Gedanken praktischen Glauben. Dieser Glaube setzt natürlich, wie jeder Glaube, inhaltlich bestimmte Gedanken voraus: ein Glaube an X, ein Glaube an irgend etwas, ich weiss nicht was, an ein absolut unbestimmbares Ding an sich ist gar kein Glaube. Und also ist die intelligible Welt für unser Denken notwendig bestimmt, ich wiederhole: für unser Denken, nicht für unser wissenschaftliches Erkennen.

Das ist für Kant die entscheidende Betrachtung. Aber sie steht nicht allein, auch die theoretische Vernunft als solche ist nicht überhaupt gleichgültig gegen alle Bestimmung des mundus intelligibilis; es giebt Gründe rein theoretischer Natur, uns über die Welt der Dinge an sich Gedanken von bestimmter Art zu machen. Das möchte ich noch mit einigen Strichen andeuten.

Ich weise zunächst auf Kants Geschichtsphilosophie hin. Sicherlich, wir können nicht die Geschichte als eine Veranstaltung zur Verwirklichung eines Zweckgedankens demonstrieren. Dennoch fällt ein Schimmer von Licht auf das Dunkel ihrer viel verschlungenen Pfade, wenn wir ihrer Darstellung eine Idee zu Grunde legen: die Idee, dass die Herstellung eines Reichs der Vernunft auf Erden der Zielpunkt sei, auf den die Bewegung gerichtet ist. Und zwar erscheint dieser Zielpunkt als mit der Naturanlage der Gattung selbst gegeben; er ist nicht durch das subjektive Denken gesetzt. Kant hat in jenem kleinen Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, womit der Aufsatz „über den mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ und die Schrift über den „ewigen Frieden“ zu vergleichen sind, diesen Gedanken ausgeführt. Der Antagonismus der selbstsüchtigen Tendenzen in der menschlichen Natur, und die Übel, die dadurch über die Menschen gebracht werden (Hobbes' Krieg Aller gegen Alle), treiben aus dem Naturzustand heraus und führen zum Staat, einer Gemeinschaft nach Rechtsgesetzen. Durch die Civilisierung aber und die erzwungene Legalität geht der Weg zur Moralität, der freien Unterordnung des eigenen Willens

unter das Vernunftgesetz. Endlich aber werden eben dieselben Übel, die zuerst die Einzelnen zum Eintritt in den staatlichen Zustand genötigt haben, weiter dahin wirken, dass auch die Staaten aus dem Naturzustand heraus in einen Rechtszustand eintreten: ein Verband föderierter Staaten mit Rechtsordnung und Rechtsentscheidung ist das Ziel, dem die geschichtliche Entwicklung, so meint Kant deutlich zu sehen, eben gegenwärtig zustrebt, die Vereinigten Staaten von Amerika ein Vorbild. Mit der entsprechenden Entwicklung der Moralität wäre ein Zustand erreicht, den man als vollkommene Herrschaft der Vernunft auf Erden bezeichnen könnte.

Eben dies ist nun das Ziel, das die praktische Vernunft dem Willen vorschreibt. Und so ergiebt sich also hier eine bemerkenswerte Zusammenstimmung zwischen der theoretischen Vernunft, die über den Gang der Geschichte aus den Thatsachen reflektiert, und der praktischen Vernunft, die durch eine notwendige Idee das Ziel des geschichtlichen Lebens bestimmt. Und weiter eine Hindeutung auf eine Zusammenstimmung unserer Vernunft mit jener Macht, die das Menschengeschlecht selbst und seine geschichtliche Laufbahn ursprünglich bestimmt hat: sie als vernünftigen Willen zu fassen werden wir durch eine derartige Reflexion angeleitet; und unsere Vernunft würde sich dann als einen Ausfluss jener Ur-Vernunft ansehen dürfen. Der religiöse Glaube, der in dem Sittengesetz Gottes Willen erkennt, erhielte hierin eine Art spekulativer Unterlage.

Freilich, so müssen wir gleich hinzufügen, das ist nur eine Reflexion über den Gang der Geschichte im Grossen, eine Idee, nicht ein wissenschaftlich durchführbarer Begriff. Wir können durchaus nicht die geschichtlichen Vorgänge im Einzelnen aus einem göttlichen Weltplan ableiten, sie als notwendige Wege der Vorsehung zu jenem Ziel konstruieren. Wir stehen oft vor den Thatsachen des geschichtlichen Lebens, vor allem vor denen, die wir mit erleben, als vor Rätseln und Widersprüchen: das Unrecht siegt, die gute Sache unterliegt der Gewalt. Freilich hie und da geschieht es, dass der nachfolgende Gang der Dinge das Urteil des Augenblicks korrigiert, das anscheinende Unterliegen der gerechten Sache, der Untergang des tragischen Helden war in Wahrheit sein Sieg; der Glaube des Christentums ist auf eine Thatsache von dieser Art gegründet. Aber nicht überall können wir eine solche Betrachtung durchführen. Was uns bleibt, ist nur die allgemeine Reflexion, dass auch die anscheinend widervernünftigen Tendenzen in der Menschennatur dennoch zum guten Ziele dienen müssen: Selbstsucht, Habsucht,

Herrschsucht, sie sind es, die den Menschen aus der trägen Ruhe passiven, sinnlichen Genusslebens friedlicher Herdentiere, aus dem Naturzustand Rousseaus, aus dem Paradies der morgenländischen Sage vertreiben; sie führen zu jenem Krieg Aller gegen Alle. Aber eben damit treiben sie an, den Staat und das Recht zur Abwehr gegen das Übel des Kriegszustandes hervorzubringen, worin die Vernunft in der Form des Gesetzes zuerst ihre Herrschaft auf Erden gründet. So ist auch in dem anscheinend Widernünftigen, in den selbstsüchtigen Leidenschaften der Menschen, Vernunft, eine Vernunft der Dinge, die wir wie durch einen Nebel sehen.

Man sieht, die Gedanken der spekulativen Geschichtsphilosophie, wie Fichte und Hegel sie ausgeführt haben, sind bei Kant vorgebildet. Fichtes Konstruktion des Ganges der Vernunft in der Menschheitsgeschichte: wie sie am Anfang in instinktiver Form das Leben bestimmt, wie dann die gewaltigen Leidenschaften hervorbrechen und die Sicherheit der Instinktführung zerstören, wie aber endlich die Vernunft zu sich selbst kommt, und nunmehr als um sich wissende und sich wollende Vernunft die Leitung der menschlichen Dinge in die Hand nimmt: alles das steht schon in den kleinen Aufsätzen Kants. Und nicht minder kann man Hegels Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen in der Geschichte, seine Lehre von dem Staat und Recht als der Form der objektiven Vernunft, in Kants Reflexionen vorgebildet finden: das Zu-sich-selbst-kommen der Vernunft, die Selbstverwirklichung der Vernunft in der fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit im rechtlich-sittlich verfassten Gemeinschaftsleben, das alles sind echt Kantische Gedanken. Seine Anthropologie und Geschichtsphilosophie lebt und webt darin.

In eine ähnliche Gedankenrichtung weist nun auch die philosophische Reflexion über Natur und Kunst. Kant hat seine Naturphilosophie und seine Kunstphilosophie in der Kritik der Urteilskraft zu einer etwas künstlichen Einheit verschlungen; gerade dieses Ineinssetzen ist aber sehr bezeichnend für das Ziel der Gedanken.

Zuerst das Schöne: es ist überall Hinweisung auf die Ideenwelt. So das Naturschöne; es wird als eine Hindeutung darauf, dass die Ideen auch objektive Realität haben, aufgefasst; und darum ist das unmittelbare Interesse an der Schönheit der Natur ein Kennzeichen einer guten Seele, einer auch dem moralischen Gefühl günstigen Gemütsart. In der schönen Seele ist beides vereint, das Interesse für moralische Ideen und die Empfänglichkeit für die Naturschönheit; die letztere ist eigentlich bedingt durch das erstere:

„da es die Vernunft interessiert, dass die Ideen, für die sie im moralischen Gefühl ein unmittelbares Interesse bewirkt, auch objektive Realität haben, d. h. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserem, von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen: so muss die Vernunft an jeder Äusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen" (§ 42).

Aber auch das Kunstschöne ist in gewisser Weise als Naturprodukt anzusehen. Das Genie, wodurch das Schöne in der Kunst und Dichtung geschaffen wird, ist eine Naturbegabung; das produktive Vermögen des Künstlers, das wir Genie nennen, gehört zur Natur. Und so kann man demnach sagen: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt" (§ 46). Schönheit ist aber Symbol der Sittlichkeit, das Schöne Verherrlichung sittlicher Ideen (§ 59). Und so darf man nun sagen: auch hierin zeigt sich eine innere Zusammenstimmung der Natur mit der moralischen Welt; sie strebt gleichsam, indem sie durch das Genie das Schöne hervorbringt, sich dem Sittlichen entgegenzuheben. — Man sieht: auch die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts ist ein Kant nicht durchaus fremder Gedanke.

Wie die ästhetische Urteilskraft in der Natur, der ursprünglichen Natur und der in der Kunst gesteigerten Natur, Züge findet, die über die Natur hinaus auf eine ihr zu Grunde liegende oder in ihr sich manifestierende Ideenwelt hinweisen, so auch die teleologische Urteilskraft. Eine über die Natur und ihre Bildungen reflektierende Naturphilosophie kann gar nicht umhin, der Betrachtung der Natur Ideen zu Grunde zu legen. So entschieden Kant daran festhält, dass die Naturwissenschaft, die Physik, allein mit gesetzmässig wirkenden Kräften operieren darf, ebenso entschieden behauptet er andererseits, dass die Natur für unser Denken nicht in Physik aufgeht.

Es sind zunächst die organischen Erzeugnisse der Natur, die nicht in einer rein mechanischen Erklärung aufgehen wollen. „Es ist ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann: es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine

Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde"; wir können „nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Prinzipien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen, als so, dass wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken" (§ 75). Das ist kein Beweis für die „objektive Existenz" einer solchen Ursache, eines ausser der Welt existierenden „verständigen Wesens" oder „Kunstverstandes"; wir haben von ihm keine wissenschaftliche Erkenntnis, denn wir können diesen Verstand und seine Thätigkeit nicht in der Anschauung darstellen; aber es bleibt gleichwohl ein notwendiger Gedanke. Und an der Notwendigkeit dieses Gedankens würde es auch nichts ändern, wenn man, mit der Evolutionstheorie, alle organischen Wesen aus einfachsten Urformen durch Umbildung hervorgehen liesse: man müsste dann, um die Entstehung jener ersten Urformen denkbar zu machen, dem Mutterschoss der Erde, aus dem diese hervorgingen, „eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist" (§ 80).

Also für uns ist es unvermeidlich zu denken, dass die Gestalt der Dinge zuletzt in einem Verstand ihren Grund hat. Dabei bleibt es die Aufgabe unserer wissenschaftlichen Forschung, mit der Erklärung durch rein physikalische Kräfte soweit vorzudringen, als es immer möglich ist. Eine rein kausale Erklärung ist auch nicht für objektiv unmöglich zu halten, sie mag für einen absoluten Verstand möglich sein; nur, für unseren Verstand geht die physikalische Erklärung niemals ohne Rest auf. Darüber soll sich der Naturforscher nicht täuschen, sonst wird er mit Lucrez zum dogmatischen Materialisten, der die Zweckbetrachtung als absolut unangemessen verwirft und sich damit auch eines wichtigen heuristischen Hilfsmittels der Forschung im Gebiet der Lebenserscheinungen beraubt: das teleologische Verständnis der Organisation führt auch auf die physikalische Erklärung.

So weist also die Natur, wie durch die Hervorbringung des Schönen in Natur und Kunst, so auch durch die organischen Bildungen über sich hinaus auf einen Grund ihres Daseins, den wir nicht anders denken können als ein Wesen, das nach einer Idee des Ganzen die Teile verknüpft. Wir können diesen Gedanken nicht umsetzen in Anschauung, nicht in möglicher Erfahrung darstellen;

und so bleibt für uns die physikalische Erklärung die eigentliche Form der wissenschaftlichen Erkenntnis und die teleologische Auffassung eine blosse Form der Reflexion. Dennoch ist diese nicht weniger notwendig für unser Denken; und wenn wir nun auch nicht imstande sind, diese beiden Prinzipien neben einander dogmatisch in der Erklärung der Erscheinungen durchzuführen, so hindert uns doch nichts, den Grund beider ins Übersinnliche zu setzen und sie hier als objektiv vereinbar zu denken. „Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur möglich machen soll, muss in das, was ausserhalb beider, mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung, liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Übersinnliche gesetzt werden" (§ 79).

Die Naturphilosophie führt so notwendig zu einer Art Physikotheologie; sie führt uns auf den Gedanken eines Grundes der Natur, in dem, was für unser Denken als kausale Erklärung und teleologische Auffassung auseinander bleibt, in Eins zusammenfällt. Für einen intellectus archetypus, der durch sein Denken die Dinge setzt, giebt es keinen Unterschied der teleologischen und kausalen Betrachtung: sie sind mit einander in der gedankenhaften Beziehung aller Momente zum Ganzen gesetzt: keine Zusammensetzung des Gedankens aus Teilen und keine hinterher kommende äusserliche Verwirklichung des vorher bloss gedachten. Im mathematischen Denken haben wir ein Denken, das wir als Gleichnis eines solchen absoluten Denkens ansehen mögen: wie wir hier Raumgebilde durch das Denken hervorbringen und damit zugleich die unendlichen Beziehungen zwischen ihnen setzen, die der Verstand nachher zu seiner eigenen Verwunderung in den geometrischen Figuren entdeckt und zugleich als notwendig und auch in gewisser Weise als zweckmässig empfindet, so bringt der göttliche Verstand die Wirklichkeit in ihrer intelligiblen Gestalt hervor, die uns in der Natur in ihrer phänomenalen Gestalt vorliegt. In den Organismen schimmert jene ursprüngliche gedankenhafte Einheit des Ganzen und der Teile durch; sie wollen eben darum nicht in eine Erklärung aufgehen, die das Ganze aus den Teilen zusammensetzt. Die Organismen aber sind wieder so mit dem Ganzen der Erde, ja des kosmischen Systems, das wir kennen, verknüpft, dass wir dann nicht umhin können, sie als in einem einheitlichen Gedanken gesetzte Momente anzusehen.

In dem letzten Abschnitt der Kritik der Urteilskraft, der auch als Anhang bezeichneten „Methodenlehre" zieht Kant dann Verbindungslinien zwischen der teleologischen Naturphilosophie und der Moral-

theologie. Das einzige Wesen in der Welt, das wir als absoluten Zweck, als Endzweck betrachten können, „ist der Mensch als Noumenon; er ist auch das einzige Naturwesen, an welchem wir ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können." „Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck" (§ 84).

Das ist der Gedanke, den die praktische Vernunft uns aufnötigt. Sie giebt auch erst dem Gedanken des schöpferischen Urwesens, das als Verstand anzunehmen uns die teleologische Reflexion über die Natur anleitete, seine definitive Gestalt; sie giebt ihm erst die moralischen Prädikate, wodurch es Gott, das ist Gegenstand der Religion wird. Blosse Physikotheologie „kann den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjektiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen"; sie kann nicht einmal die Einheit dieser „verständigen Weltursache" sicher stellen, noch viel weniger die moralischen Eigenschaften einer Gottheit ausmachen. Das vermag allein die Moraltheologie, die sich auf die praktische Vernunft und ihren notwendigen Begriff vom höchsten Gut stützt.

Dennoch ist auch die Physikotheologie nicht wertlos; als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie, die freilich der Hinzukunft des anderen Prinzips bedarf, behält sie ihre Bedeutung. Sie kann durchaus nicht das Dasein Gottes beweisen. Das war das vermessene Unternehmen der alten Physikotheologie, sie wollte Gottes Allmacht, Weisheit und Güte aus der Natur beweisen. Aber dazu reicht unsere Teleologie von Ferne nicht zu; unsere Kenntnis der Natur ist auf ein verschwindend kleines Gebiet eingeschränkt; und auch innerhalb dieses Gebiets können wir die Thatsachen durchaus nicht alle unter jenen Gesichtspunkt bringen, wir können nicht die zahllosen Formen des organischen Lebens als notwendige Glieder eines Reiches der Zwecke darstellen; nicht einmal für die Thatsachen der Anthropologie und der Menschheitsgeschichte gelingt uns dies. Dennoch aber bleibt die Physikotheologie als Naturteleologie von Wert: sie schlägt die notwendige Brücke zwischen Physik und Moral, zwischen Physik und Theologie. „Die Urteilskraft giebt den ver-

mittelnden Begriff zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff, der den Übergang von der Gesetzmässigkeit nach dem ersten zum Endzweck nach dem letzten möglich macht, in dem Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt" (Einleitung IX).

Es ist bemerkenswert, wie Kant von dem physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes stets mit Achtung redet. Der ontologische und kosmologische Beweis sind ihm blosse Spitzfindigkeiten eines scholastisch grübelnden Verstandes; dieser dagegen ist, wie es in der Kr. d. r. V. heisst, nicht nur der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft angemessenste Beweis, er ist auch vernunftgemäss und nützlich, verdient Empfehlung und Aufmunterung; seinem Ansehen etwas entziehen zu wollen, würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein. „Die Vernunft kann durch keine Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jener grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traum, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaus wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." Ebenso in der Kr. d. U.: „Das aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werk, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben." Der physikotheologische Beweis ist zur Grundlage des religiösen Glaubens durchaus nicht ausreichend; dazu taugt allein der moralische, der auch an sich schon ausreichend wäre. „Dass aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist, dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, welche Verstand hat, bekommt dadurch die für die reflektierende Urteilskraft hinreichende Realität" (Schlussbemerkung).[1]

---

[1] Ich freue mich, mit den von A. Dorner in dem vorhergehenden Heft dieser Studien dargelegten Gedanken über die Kritik der Urteilskraft in vielen Stücken übereinzustimmen.

Endlich weist auch Kants Epistemologie, wenn wir mit diesem Wort seine Gedanken über Ziel und Form alles wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs bezeichnen dürfen, in dieselbe Richtung: die Idee eines vollkommenen Systems wissenschaftlicher Erkenntnis hat zur Voraussetzung, dass die Wirklichkeit selbst in einem allumfassenden Verstande gegründet ist. Der „Anhang zur transscendentalen Dialektik" führt diese Betrachtung aus: sein Inhalt ist eigentlich die positive Kehrseite zur Dialektik; hat diese gezeigt, dass den Ideen der spekulativen Vernunft objektive Realität in demselben Sinne wie den Kategorien nicht verschafft werden kann, so zeigt der Anhang, dass sie dennoch als „regulative Prinzipien" des Verstandesgebrauchs notwendige und gültige Elemente unseres Denkens sind. Im besonderen gilt dies von der theologischen Idee: sie hat einen „vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziel zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius) ist. . . . dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu schaffen."

Die Idee, welche sich die Vernunft von dem Ganzen wissenschaftlicher Erkenntnis macht, ist die eines einheitlichen logischen Systems, worin aus einem Prinzip der ganze Inhalt der Erkenntnis in kontinuierlicher Ableitung folgt. Die philosophischen Systeme sind so viele Versuche, die Idee zu realisieren, Spinozas Ethik ein typisches Beispiel. Aber auch die Einzelwissenschaften legen thatsächlich diese Idee als regulatives Prinzip zu Grunde: so in dem Bestreben der Physik, die verschiedenen Erscheinungen auf gleiche Grundkräfte, die verschiedenen Kräfte wieder auf eine einzige absolute Grundkraft, oder in dem Bestreben der Chemie, die verschiedenen Formen der Materie auf gewisse Grundformen und zuletzt auf eine einzige zurückzuführen. Ebenso streben die klassifizierenden Naturwissenschaften, wie Zoologie und Botanik, nach der Darstellung aller Formen in einem einheitlichen, logisch gegliederten System von Arten und Unterarten. In drei Prinzipien fasst Kant die Forderung der absoluten Vollkommenheit des logischen Systems, welche die Vernunft dem Verstande auferlegt: die Prinzipien der Homogeneität, der Spezifikation, der Kontinuität der Formen; das erste hält auf Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter höhere Gattungsbegriffe, das zweite auf Spaltung in immer weiter determinierte Unterarten, das dritte auf Erfüllung des Raums zwischen den Arten durch

Zwischenarten, damit kein logischer Gehalt der Wirklichkeit begrifflich ungefasst bleibe.

Diese reine Vernunftidee erhält dann in dem zweiten Abschnitt des Anhangs ihre „transscendentale Deduktion“, soweit solche möglich ist. Die Voraussetzung der Realisierung jener Idee der Wissenschaft als eines logischen Systems ist die: dass die Wirklichkeit an sich selbst logisch ist, und das wird der Fall sein, wenn sie Produkt eines Verstandes ist. Und das wäre also die Voraussetzung, wenn nicht für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, so doch für die Möglichkeit der Erfahrung in jenem höchsten Sinn, wie sie durch die Idee eines vollendeten wissenschaftlichen Systems bezeichnet ist: dass die Wirklichkeit selbst als Begriffssystem durch einen absoluten Verstand gesetzt sei. Natürlich kann ein solcher Verstand nicht in der Erfahrung gegeben werden, er ist selbst eine blosse Idee. Doch bin ich durch die Vernunft, die zum grösstmöglichen empirischen Gebrauch des Verstandes mich verbindet, befugt, diese Idee „als auch objektiv und hypostatisch anzunehmen“; ich werde mir also ein Wesen als „selbständige Vernunft, was durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, um unter dem Schutz eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, vermittelst derselben, den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.“ — — „Die grösste systematische, folglich auch die zweckmässige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des grössten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei.“ —

Nach allem wird es ja wohl nicht zweifelhaft sein, dass Kant sich über das Jenseits der Erscheinungswelt Gedanken gemacht hat, Gedanken, die er auch durchaus nicht als beliebige subjektive Einfälle oder blosse Privatmeinungen, sondern als notwendige, durch die Natur der Vernunft selbst gegebene Gedanken angesehen haben will. Ein nach Begriffen schaffender Verstand, ein intellectus archetypus, der unserem nachdenkenden Verstand

vorgedacht hat, das ist die Voraussetzung über den letzten Grund der Dinge, auf die wir durch alle unsere wissenschaftliche Erkenntnis, durch Logik, Ästhetik, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie hingewiesen werden. Das ist die „Metaphysik", wie sie die spekulative Vernunft rein aus sich selber hervorbringt.

Wohl zu unterscheiden von der Metaphysik ist die Religion. Religion kann die spekulative Vernunft als solche überhaupt weder hervorbringen noch begründen. Religion ist Sache eines „praktischen Glaubens", nicht des spekulativen Denkens. Das „Urwesen", worauf dieses führt, ist als solches noch durchaus kein Gegenstand religiöser Verehrung; es ist nichts als ein erstaunlicher „Kunstverstand". Zur Gottheit wird das Urwesen erst durch die moralischen Prädikate der Weisheit und Güte. Und die verschafft ihm allein die praktische Vernunft, nicht durch spekulatives Denken über die Thatsachen, sondern durch „Forderungen", die sie als unnachlassliche erhebt. Und zugleich wird hierdurch die objektive Realität der Gottesidee ausser Frage gestellt. „Die Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnis, doch sind es (transscendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, das dieses sich zum Objekt zu machen gebietet, objektive Realität" (K. d. pr. V. Dial. VII).

So ist also der Gottesbegriff bestimmt und seine Gültigkeit durch unsere Vernunft vollkommen gesichert: Gott, die Einheit des Wirklichen und des Guten; die Wirklichkeit ursprünglich durch ihn gesetzt und durch ihn zum absoluten Endzweck des höchsten Gutes geführt. Freilich, wissenschaftliche Erkenntnis ist das nicht; weder Gottes Wesen noch seine Wirksamkeit ist Gegenstand rein theoretischer Erkenntnis: wir können nicht sagen, was Gott an sich selbst ist, sondern nur: als was unsere Vernunft ihn durch ihr Wesen selbst zu denken genötigt ist. Und noch weniger können wir Gottes Wesen und Wirksamkeit als wissenschaftliches Erklärungsprinzip in der Natur und Geschichte brauchen: weder können wir die Erzeugnisse der Natur für Selbstzwecke ansehen, noch können wir darthun, dass sie abgestimmte Mittel für die Entwicklung des Wesens, das wir allein als Selbstzweck betrachten können, des Menschen, sind. Ja, wir können im Grunde auch nicht einmal das „Dasein Gottes", die „objektive Realität" des Begriffs Gottes darthun, wenn wir nämlich darunter dasselbe verstehen, was wir in der Wissenschaft sonst darunter verstehen: den Begriff in der An-

schauung darstellen. Eine „schematische Hypotypose", wie sie für die Kategorien möglich ist, ist für Ideen überhaupt unmöglich. Was allein möglich ist, das ist eine „symbolische Hypotypose", eine „indirekte Darstellung des Begriffs, vermittelst einer Analogie, zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient" (Kr. d. U. S. 59).

Eine solche symbolische Vorstellung von Gott, eine Versinnlichung der Idee Gottes durch Attribute menschlichen Wesens, als da sind Verstand, Wille, Weisheit, Güte, ist nun freilich unvermeidlich und völlig berechtigt. In allen drei Kritiken und den Prolegomenen dazu läuft die Behandlung des Gottesbegriffs hierauf zuletzt hinaus, auf einen „symbolischen Anthropomorphismus". Mit diesem regelmässig wiederkehrenden Begriff hat Kant in Sachen der Weltanschauung sein letztes Wort gesprochen: ein Theismus in der Form eines symbolischen Anthropomorphismus, das ist die vernunftgemässe, die für Menschen notwendige Form des Denkens über die Welt überhaupt.

Wir können nun die ganze Kantische Gedankenbildung in eins zusammenfassend so darstellen.

Wie unser Verstand sich notwendig in die Wirklichkeit hineinlegt, indem er durch seine Begriffe, die Kategorien, die Gegenstände bestimmt oder eigentlich ihrer Form nach hervorbringt, so trägt auch unsere Vernunft sich selbst in die Welt hinein und fasst sie als Ganzes durch ihre Ideen als ein in Vernunft gegründetes einheitliches logisch-teleologisches System. Die kritische Philosophie aber ist nichts anderes, als die systematische Aufdeckung dieses Sachverhalts: sie erkennt, was die alte Metaphysik als ontologische Bestimmungen der Dinge selbst fasste, als die Kategorien unseres Verstandes; sie erkennt ebenso, was die alte Metaphysik in der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie als absolute Bestimmungen der Wirklichkeit selbst ansah, als Ideen unserer Vernunft. Aber so wenig sie dort darauf ausgeht, die Kategorien als ungültige, bloss subjektive Begriffe darzuthun, so wenig will sie hier die Ideen als bloss subjektive, und darum ungültige Gedanken zu nichte machen. Vielmehr, wie sie dort eben auf die Subjektivität und Apriorität der Kategorien die Möglichkeit der Erfahrung, und damit die objektive Gültigkeit des Verstandesbegriffs gründet, so will sie hier auf die Subjektivität und Apriorität der Ideen die Möglichkeit der Metaphysik gründen: wie die Form des mundus sensibilis nicht durch zufällige Erfahrungen, sondern durch

die Natur unseres Verstandes absolut sicher bestimmt ist, so ist auch unser Denken des mundus intelligibilis nicht durch zufällige Erfahrungen, sondern durch die Natur unserer Vernunft für uns absolut sicher bestimmt. Der Anthropomorphismus unserer Weltanschauung ist so notwendig, als der Anthropomorphismus unserer Naturauffassung. Vernichtet er hier nicht die Physik, so dort nicht die Metaphysik, sondern ist vielmehr ihre Unterlage. Wobei denn allerdings ein Unterschied ist: die Physik ist wissenschaftliches Erkennen, die Metaphysik vernunftgemässes Denken; dort haben wir es mit unseren Empfindungen und Wahrnehmungen zu thun, die wir durch unsere Denkfunktion bestimmen, hier haben wir es mit den Dingen an sich selbst zu thun, die durch unsere Gedanken nicht bestimmt werden; was wir bestimmen können, sind nur unsere Gedanken über die Welt, nicht die Welt an sich selbst; aber die Gedanken sind notwendig bestimmt, nämlich durch Vernunftideeen. —

Ich habe dieser Darstellung mit Absicht nur die Schriften zu Grunde gelegt, die Kant selbst als Darstellungen seiner neuen, der kritischen Philosophie veröffentlicht hat, weil mir vorgehalten worden ist, dass alles unsicher werde, wenn man Nachschriften nach Vorlesungen und undatierte Notizen als Quellen benutze. Ich meine, auch aus den Kritiken und zwar aus allen drei Kritiken, nicht bloss der der Urteilskraft, sondern ebenso der Kr. d. r. V. und den Prolegomenen, geht auf das Unzweideutigste hervor, dass Kant an der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Metaphysik festhielt: zwar nicht der Metaphysik im alten Sinn, als einer der Physik koordinierten Wissenschaft, die aus reinen Begriffen das Wesen der Objekte Gott und Seele bestimmt, sondern als einen Inbegriff notwendiger, freilich nicht in der Anschauung darstellbarer Gedanken über die Wirklichkeit an sich selbst.

Ich darf nun doch daran erinnern, dass eben diese Gedanken uns auch aus der vorkritischen Periode, aus den Schriften der 60er Jahre, wohl bekannt sind, als Gedanken, für die er eine vernunftmässige Notwendigkeit in dem „Einzig möglichen Beweisgrund“ (1763) noch im Sinne der alten Metaphysik aufzuzeigen versuchte, in den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) finden zu können verzweifelte, in der Dissertation von 1770 in einer neuen Form wieder in der Hand zu haben glaubte, diesmal schon mit der Wendung zum Kritizismus. Man sieht, es sind beharrliche Elemente von Kants Gedankenbildung. Sie sind auch in der kritischen Periode nicht verschwunden, wie es denn doch überhaupt eine seltsame Vorstellung

ist, dass ein Mann im Alter von 50 Jahren alles, was er bisher gedacht, von sich geworfen habe; man darf wohl sagen: ein überhaupt unmöglicher Vorgang. Was möglich ist, das ist, dass die alten Gedanken eine neue Wendung erhalten, mit einem neuen Vorzeichen auftreten. Und so geschieht es hier: in der kritischen Philosophie erscheinen jene Gedanken in der endlich nach vielen „Umkippungen“ gefundenen definitiven Form: als notwendige Vernunftideen, die nicht die Erscheinungswelt, aber unser Reflektieren über die Welt notwendig bestimmen und durch die praktische Vernunft letzte Ausgestaltung und Garantie ihrer Gültigkeit erhalten.

Freilich, diese Gedanken stehen nicht am Eingang der Kr. d. r. V.; sie sind überhaupt in den kritischen Schriften, wie sie vorliegen, nirgends in vollständigem Zusammenhang, sondern zerstreut und andeutungsweise ausgeführt, obwohl Kant sie schon zur Zeit, als er die Kritik d. r. V. schrieb, vollständig beisammen hatte: es ist, ich wiederhole es, eine vollständig unbegründete Vorstellung, dass die Gedanken, die in den beiden folgenden Kritiken besonders in der K. d. U. ausgeführt sind, ihm erst nachträglich gekommen seien. Doch sind diese Gedanken auch so hinlänglich deutlich ausgeführt, um über ihren Sinn keinen Zweifel zu lassen, hinlänglich deutlich auch, um die wesentliche Gleichheit der Gedanken mit denen, die er in den Vorlesungen über Metaphysik vortrug, erkennen zu lassen. Hätte Kant sein Vorhaben, der Kr. d. r. V., als der Propädeutik zur Metaphysik, diese Wissenschaft selbst in doktrinalem Vortrag folgen zu lassen, bald nach 1781 ausgeführt, so würden wir ein System der Metaphysik erhalten haben, das über Kants Stellung zu dieser Wissenschaft niemand einen Zweifel gelassen hätte. Der Schlussabschnitt der Kr. d. r. V., die Architektonik, giebt den Bauriss dafür, das vollendete System der Metaphysik hätte, abgesehen von der Metaphysik der Sitten, zu umfassen: 1. die Ontologie; 2. die rationale Physiologie, mit zwei Teilen: der rationalen Physik und der rationalen Psychologie; 3. die rationale Kosmologie; 4. die rationale Theologie, die auch als transscendentale Welterkenntnis und als transscendentale Gotteserkenntnis bezeichnet werden. Hiervon ist nur die rationale Physik in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften ausgearbeitet worden. Das Seitenstück, die rationale Psychologie, fehlt ganz; von den beiden letzten Teilen ist nur in der K. d. U. einiges ausgeführt, und für die Ontologie muss die Analytik eintreten.

Die Folge davon, dass durch die Form der Kritik die Form der

Doktrin beinahe unterdrückt worden ist, so sehr, dass Kant selbst am Ende die Kritik für das System ausgab, ist nun die, dass mancher, die unentwickelte positive Seite der Kantischen Gedanken übersehend, ihn zum blossen Kritiker, zum Zerstörer der Metaphysik, ja zum Skeptiker, zum Patron des Agnostizismus gemacht hat. In der katholischen Polemik erscheint er regelmässig in dieser Gestalt, nur dass der Patron des Agnostizismus hier dann zum grossen Protektor des Unglaubens wird. Habent sua fata libelli!

Dass Kant damit eine ihm durchaus fremde Stellung aufgenötigt wird, das geht aus der Stellung, die er selbst sich im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung giebt, vielleicht am deutlichsten hervor. Darum hierüber noch ein Wort.

Wo Kant seine Gedanken durch ihr Verhältnis zu den vor und neben ihm vorhandenen Gedankenrichtungen bezeichnet, da bestimmt er regelmässig ihren Ort durch einen doppelten Gegensatz: Dogmatismus und Skeptizismus, seine Philosophie dagegen Kritizismus.

Der Dogmatismus, zunächst durch Leibniz-Wolff repräsentiert, ist allgemein die Philosophie, die, als ancilla theologiae, die Glaubenswahrheiten, wenigstens die allgemeinsten Grundartikel, Gott und Unsterblichkeit, durch reine Vernunft beweist, wie darin die scholastische Philosophie vorangegangen war. — Dem gegenüber ist Kants Stellung bestimmt: er hebt das Dienstverhältnis zur Theologie auf; die Vernunft oder die Philosophie, so behauptet er, ist zu solcher Leistung überhaupt untauglich; sie kann die Glaubensartikel der Religion nicht als wissenschaftliche Wahrheiten demonstrieren, einfach darum nicht, weil sie nicht wissenschaftliche Wahrheiten sind. Statt dessen setzt Kant die Philosophie in enge Beziehung zu den Wissenschaften, freilich nicht in ein Verhältnis der Dienstbarkeit, sondern eher einer Aufseherin: sie hat die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis zu zeigen und zugleich ihre Aufgaben und ihre Grenzen zu bestimmen, sie erhält das Censoramt über die Wissenschaften.

Der Skeptizismus, zunächst zurch Hume repräsentiert, ist die Richtung, die auf Vernichtung zunächst der scholastisch-dogmatischen Philosophie, dann aber darüber hinaus auf die Vernichtung der Gegenstände des religiösen Glaubens selbst ausgeht. Die Nichtigkeit der Beweisgründe wird als Beweis für die Nichtigkeit der Sache genommen, der sie dienen wollen. Das ist wenigstens die Konsequenz, die der dogmatische Unglaube, wie er im Système de la nature vorliegt, aus der erkenntnistheoretischen Kritik Humes zieht; hier wird die sinnliche Ansicht der Dinge absolut gesetzt und dann das

Übersinnliche dogmatisch geleugnet. — Dem gegenüber stellt Kant fest: jede Selbstbesinnung weist über das Sinnliche auf ein Übersinnliches hinaus. Die Vernunft zeigt auf der einen Seite, dass die empirische Wissenschaft selbst nicht aus den Sinnen stammt, die Erfahrung setzt den Verstand voraus; auf der andern Seite, dass die Wissenschaft niemals mit etwas anderem als mit Erscheinungen zu thun hat, jenseits ihrer also die Dinge an sich selbst lässt, zu denen es dann ein anderes Verhältnis als durch Wissen geben möge. Oder: Kant beweist auf der einen Seite die Möglichkeit eines rationalen Wissens, auf der anderen die eines rationalen Glaubens.

Auf diesem doppelten Gegensatz beruht das eigentümlich Schillernde der Kantischen Philosophie; ich meine das nicht im Sinne des Tadels, es ist ein notwendiges optisches Phänomen. Trägt man Kants Philosophie auf den Hintergrund der rationalistisch-dogmatischen Philosophie auf, dann erscheint sie negativ-skeptisch; trägt man sie auf den Hintergrund der empiristischen oder materialistischen Philosophie auf, dann erscheint sie rationalistisch-idealistisch.

Kant selbst dient bald der eine, bald der andere Hintergrund als Unterlage, von dem sich seine Gedanken abheben, in der Analytik Hume, in der Dialektik Wolff. Doch ist kein Zweifel, dass er selbst sein Werk vor allem auf dem Hintergrunde der negativen, skeptisch-materialistischen Philosophie sah, dass er sich vor allem als den Überwinder von Humes Zweifel, als den Hersteller der Möglichkeit eines vernünftigen Glaubens gegen das Système de la nature betrachtete. Was den anderen Gegensatz hervordrängte, das war der Umstand, dass er die Wolffische Philosophie als die herrschende Schulphilosophie rings um sich hatte; hatte er doch selbst ihr angehört. Dagegen war Hume in Deutschland wenig bekannt und noch weniger ernst genommen, und der französische Materialismus war auch kaum als wirkliche Macht vorhanden. Kant hatte also äussere Ursachen, den Abstand gegen Leibniz-Wolff stärker zu betonen; von dieser Seite kamen auch die Angriffe. Dagegen empfand er innerlich den Gegensatz gegen die andere Seite stärker: der Gegensatz gegen Humes Skeptizismus hat dem Rationalismus der Analytik, der Gegensatz gegen den Eudämonismus dem starren Formalismus der Kr. d. pr. V., endlich der Gegensatz gegen Empirismus und Materialismus überhaupt der aprioristischen Ästhetik und Teleologie der Urteilskraft ihre Form gegeben. Und der Gegensatz gegen den dogmatischen Atheismus und Materialismus beherrscht sein ganzes Denken.

Bemerkenswert ist doch auch die geschichtliche Wirkung

von Kants Gedanken: sie brachten die rationalistisch-idealistische Philosophie **Fichtes**, **Schellings** und **Hegels** aus sich hervor; und auch **Herbart** und **Schopenhauer** bleiben noch im Ganzen in den Spuren des Idealismus und Apriorismus. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die empiristisch-skeptische Auffassung Kants aufgekommen; sie entsprach der eigenen Denkrichtung, und man sah nun Kant auf dem Hintergrund von Hegels absolutem Rationalismus: da trat dann freilich die anti-metaphysische, agnostische Seite hervor. Ich meine, man muss und wird sich überzeugen, dass Kant im Grunde an allen Punkten der spekulativen Philosophie, zunächst Fichte, vorgedacht hat. In der theoretischen Philosophie: die sinnliche Wahrnehmung ist bloss Material für die Vernunft und ihr apriorisches Denken; die sinnliche Welt ist blosse Erscheinung und an sich nichtig, die intelligible Welt ist die wahre Wirklichkeit. In der praktischen Philosophie: die Sinnlichkeit ist die niedere Form des Willens, sie ist durch die praktische Vernunft einzuschränken oder zu überwinden: die Aufgabe ist, in der Welt der Vernunft, in der geistigen und ewigen Welt als der wahren Welt zu leben. Der Ausführung, die diese Gedanken in der spekulativen Philosophie erfahren haben, würde Kant sicherlich nicht haben folgen wollen; vor allem würde er die Hegelsche Naturphilosophie abgelehnt, oder ihr jede Bedeutung abgesprochen haben: der Versuch, die Gedanken des intellectus archetypus durch die dialektische Methode nachzudenken, überfliege die Schranken unserer Erkenntnis und bestehe in Wahrheit blos in einem leeren logischen Schematisieren in der Anordnung der Naturformen. Aber dass überhaupt Vernunft in der Wirklichkeit sei, oder eigentlich dass die Wirklichkeit an sich Vernunft sei, würde er als die ihm mit jenen gemeinsame Grundanschauung haben gelten lassen, nur mit der kritischen Einschränkung, dass unsere Vernunft nicht mit dieser Vernunft zusammenfalle, dass unser eigentliches, wissenschaftliches Erkennen nicht über das Gebiet gegebener oder möglicher sinnlicher Wahrnehmung hinausreiche.

II.

Der Darstellung des Verhältnisses Kants zur Metaphysik lasse ich nun noch ein paar Bemerkungen über Metaphysik überhaupt, oder also über meine Ansicht über Metaphysik und ihr Verhältnis zum Wissen und zum Glauben folgen, besonders auch, um sie gegen Missverständnisse zu schützen, wie sie z. B. in Rickerts Aufsatz über

Fichtes Atheismusstreit im vorhergehenden Heft dieser Studien hervorgetreten sind.

Die Metaphysik, nach meiner Auffassung, ist und soll sein Wissenschaft, freilich eine Wissenschaft von anderer Art als Physik oder Geschichte; ihre Aufgabe und ihre Methode ist eine besondere. Ich fasse sie so: die Aufgabe der Metaphysik ist, durch ein auf Grund der gegebenen Thatsachen vorschreitendes Denken sich über die Einzelerscheinungen und ihre Erkenntnis in den Einzelwissenschaften zu einer Gesamtanschauung der Wirklichkeit zu erheben, oder eine vernunftgemässe Weltanschauung zu begründen. Die Einzelwissenschaften zeigen uns einzelne Seiten oder Ausschnitte der Wirklichkeit, denen sie an der Hand der Erfahrung nachgehen; sie lassen eine Aufgabe übrig: die gegebenen Erkenntnisse zu verknüpfen, durch Kombination zu ergänzen, zur Bestimmung der Wirklichkeit im Ganzen zu verwerten. Diese Aufgabe kann nicht durch empirische Einzelforschung, sondern nur durch das betrachtende Denken gelöst werden; das Ganze und seine allgemeinsten und tiefsten Zusammenhänge gehen über das empirisch Gegebene hinaus. Andererseits wird freilich nur ein Denken, das von der Reflexion über die durch die wissenschaftliche Forschung gegebenen Thatsachen ausgeht, zu einer Anschauung der Dinge führen, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann; ein rein auf sich selbst gestelltes, aus allgemeinsten Begriffen ein System ableitendes Denken, wie etwa das der Hegelschen Dialektik, wird nur zu willkürlichen Kombinationen führen.

Verschieden aber von der Metaphysik, die auf denkender Betrachtung der Wirklichkeit beruht, ist die Religion; ihr Wesen ist Glaube, in allgemeinster Formel der Glaube, dass die Wirklichkeit zuletzt vom Guten, von einem auf das Gute gerichteten Willen bestimmt wird. Dieser Glaube beruht nicht auf dem Wissen, er kann nicht durch Erfahrung oder Spekulation als wahr bewiesen werden, er ruht auf der Willensseite unseres Wesens. Die Form aber, die er in den geschichtlichen Religionen annimmt, ist ein Theismus in Gestalt eines symbolischen Anthropomorphismus.

In allen diesen Stücken meine ich mit Kant in wesentlicher Übereinstimmung zu sein. Auch er nimmt eine Mittelstellung ein zwischen einer verstiegenen, bodenlosen Spekulation und einem rein positivistischen Agnostizismus. Erhebt sich jene über den festen Boden des Gegebenen, um in der freien Luft des reinen Denkens zu schwärmen, so bleibt dieser wenigstens grundsätzlich bei den ge-

gebenen Erscheinungen, wie sie die Einzelforschung darstellt, stehen; Kant dagegen stellt sich mit den Füssen fest auf den Boden der Thatsachen, aber er richtet den Blick nach oben, in die Region des mundus intelligibilis, um wenigstens sein Verhältnis zu dem eigenen Standort zu bestimmen.

Nur in der Form der Begründung und Ausführung dieser Gedanken würde ich etwas andere Wege einschlagen, Wege, wie sie eine Reihe von Denkern im 19. Jahrhundert, von Kant ausgehend, eingeschlagen hat, ich nenne Schopenhauer, Beneke, Lotze, Fechner, Wundt. Im besonderen würde ich das Verfahren der Metaphysik mit den genannten Denkern etwas mehr ins Empirische und Psychologische wenden.

Der Ontologie würde ich die allgemeine Betrachtung zu Grunde legen, dass bei dem Wirklichen, das im Selbstbewusstsein erfasst wird, von einem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich nicht füglich die Rede sein kann. Unsere Erkenntnis des eigenen Seelenlebens mag in mancher Hinsicht beschränkt und unzulänglich sein, dennoch kann hier nicht in demselben Sinne, wie bei der Vorstellung der Körperwelt, gesagt werden, dass wir es mit blossen Erscheinungen zu thun haben. Ich weiss, was ich meine, wenn ich sage: eine bestimmte Bewegung eines bestimmten Körpers ist Erscheinung, Manifestation etwa eines Willens, der als solcher nicht sinnlich wahrnehmbar ist, eine Gebärde ist Erscheinung einer an sich nicht sichtbaren Gefühlserregung; ich verstehe aber nicht, was jemand meinen kann, wenn er sagt: ein Gefühl, das ich habe, von Frost oder Hitze, von Liebe oder Zorn, ist bloss Erscheinung von etwas anderem in meinem innern Sinn. Hier fällt vielmehr das Sein an sich selbst und das Sein für das Bewusstsein zusammen. Nur für die Körperwelt hat es einen Sinn, zu sagen, sie sei blosse Erscheinung. — Auch Kant liegt diese Betrachtung nicht ganz fern; auch er denkt beim mundus sensibilis in erster Linie an die Körperwelt; auch ihm gehören Verstand und Vernunft, theoretische und praktische, nicht zur Erscheinungswelt, wogegen er allerdings den Inhalt des empirischen Bewusstseins des Individuums mit der Zeit zur Erscheinung rechnet. Wozu denn zu bemerken wäre, dass, wenn man auch mit Kant die Zeitordnung als eine bloss für uns notwendige Form der Vorstellung des Inhalts des seelischen Lebens fasst, die nicht für jeden Intellekt, z. B. nicht für einen allumfassenden, göttlichen Geist notwendig ist, dennoch der Inhalt des Seelenlebens auch für sein Vorstellen kein anderer sein könnte, ohne dass eben die Vorstellung falsch

würde. Und von einem ewig dunklen Seelensubstanziale weiss auch Kant nichts.

Die nähere Ausführung der Metaphysik auf dieser Grundlage würde dann die Form einer Interpretation der körperlichen Erscheinungswelt auf eine an sich seiende Wirklichkeit annehmen, nach dem Schema: alle körperlichen Systeme sind in dem Masse, als sie sich dem menschlichen Leibe in Form und Funktion nähern, als Erscheinungen (Darstellungen in der sinnlichen Anschauung eines Subjekts) von etwas anzusehen, das dem vergleichbar ist, das ich im Selbstbewusstsein als ein so bestimmtes Seelenleben kenne. Und zwar würde ich dann für die Interpretation der nächstverwandten Erscheinungen (der Tier- und Pflanzenwelt) Schopenhauers Satz als heuristisches Prinzip anwenden: die Willensseite ist der primäre Inhalt, die Intelligenz eine sekundäre Entwicklung des seelischen Lebens. Ich würde also annehmen, dass sich in der absteigenden Reihe der tierischen Bildungen das Innenleben immer mehr auf Willensvorgänge einschränkt, dass die Vorgänge der Intelligenz immer mehr schwinden: zuerst die Funktion des begrifflichen Denkens, die nur soweit anzunehmen ist, als sie in der Sprache sich objektiviert, sodann die Funktion des anschaulichen Erkennens, bis sich, mit dem Schwinden eigentlicher Sinnesorgane, die Intelligenz in bloss vereinzelte, momentane Empfindungserregungen verliert. Und dem entsprechend würde dann der Wille, der in uns selbstbewusster, vernünftiger Wille ist, zusammenschrumpfen auf vereinzelte momentane Triebregungen und organische Gefühlserregungen, so dass das Seelenleben der untersten Stufe bloss als ein einheitliches System von Triebrichtungen, ohne Selbstbewusstsein anzusetzen wäre. Und noch weiter von dem Zusammenhang und der Ähnlichkeit mit dem Menschlichen uns entfernend, würden wir annehmen, dass den vegetativen Vorgängen in der Pflanzenwelt noch ein dem von Ferne Vergleichliches als Innenseite entspreche, was wir als die Innenseite unserer vegetativ-organischen Lebensprozesse erleben. Und endlich würden wir die mannigfachen chemischen und physikalischen Vorgänge in der unorganischen Welt als Hinweisungen auf innere Vorgänge ansehen, die wir zwar durch keine Künste der Interpretation in ihrer konkreten Gestalt darstellen können, die als Willensvorgängen verwandte anzunehmen wir aber, um des tausendfältigen Zusammenhangs aller Vorgänge in der körperlichen Natur willen, dennoch nicht umhinkönnen. Und wir würden hinzufügen, dass es uns ganz ebenso ergehe mit den körperlichen Einheiten, die als umfassende

kosmische Systeme unser Leben einschlössen, also mit der Erde, dem Planeten-, dem Milchstrassensystem, und was sich darüber für höhere Einheiten der Astronomie verborgen, noch finden möchten: sie als bloss körperliche Systeme zu fassen, werde uns durch unsere Gesamtauffassung unmöglich gemacht, die uns in jedem Körperlichen eine Manifestation eines Anderen, Inneren zu sehen anhalte; aber dies Andere in concreto zu bestimmen, sei uns freilich völlig unmöglich, nur würden wir es natürlich nicht unter uns, sondern über uns suchen.

Dieser ontologischen Betrachtung würde ich eine kosmologische anschliessen; es ist die, die Lotze so oft ausführt: die Einheit und Zusammenstimmung der Vorgänge in der physischen Welt, die der Physiker als eine universelle Wechselwirkung aller Teile im Raum deutet, müsse als eine Hinweisung auf eine ursprüngliche, substantielle Einheit aller Wirklichkeitselemente, auf ein ursprüngliches Miteinandergesetztsein in einem einheitlichen Wesen aufgefasst werden: Wechselwirkung der Elemente sei nicht verständlich, wenn sich diese ursprünglich ganz fremd gegenüberstünden, wenn jedes eine Substanz a se sei. — Wir kämen damit auf den Begriff, den Kant als den Begriff eines „Urwesens" nicht so sehr aus der physischen Wechselwirkung aller Elemente, als aus der logischen Beziehung aller „Realitäten" ableitet. Kombinieren wir mit unserer ontologischen diese kosmologische Betrachtung, so würden wir sagen: ein einheitlicher Wille als Urgrund der Wirklichkeit, das scheint der letzte Gedanke zu sein, auf den wir durch Erfahrung und Nachdenken geführt werden.

So weit leitet uns das Wissen, oder also, um bescheidener und wahrer zu reden, ein über das Gegebene, doch nach Andeutungen im Gegebenen, hinaustastendes Denken; denn freilich fehlt viel daran, dass wir diesen Gedanken in concreto ausdenken oder auch nur als notwendige Voraussetzung für die Denkbarkeit der Wirklichkeit eigentlich beweisen könnten. Es ist ein letzter Punkt des Denkens, auf den es, von verschiedenen Punkten ausgehend, sich hingewiesen findet. Wer überhaupt nicht über das Gegebene und Beweisbare hinausgehen will, kann nicht genötigt werden; nur werden wir, mit Kant, sagen: es liegt in der Natur der menschlichen Vernunft, über alles Einzelne, Endliche, Bedingte zu einem Letzten, Allumfassenden, Allbedingenden, Unbedingten hinauszustreben. Und: der atomistische Materialismus ist natürlich ebenso gut Metaphysik, ein letzter über das Gegebene hinausgehender Gedanke, als ein monistischer Idealismus. —

Soviel über Metaphysik. Ich schliesse eine Bemerkung an über den praktischen Glauben und den Primat des Willens. Hier handelt es sich also nicht mehr um Bestimmungen, die durch das Wissen, sondern um Entscheidungen, die durch den Willen gegeben werden, natürlich nicht durch willkürliche und zufällige Wünsche, sondern durch den allgemeinen und notwendigen Willen, mit Kant: durch die praktische Vernunft.

Die Summe der Sache kann man in die Formel fassen: die Metaphysik führt auf den Gedanken, dass der letzte Grund der Wirklichkeit in einem einheitlichen Willen liege; der praktische Glaube fügt hinzu: dass dieser Wille ein guter Wille sei.

Dieser Satz kann nicht theoretisch bewiesen werden, das blosse Denken führt nicht auf ihn; er kann nur geglaubt werden; und der entscheidende Grund, ihn zu glauben, liegt in der Willensseite des Wesens: er ist eine notwendige Voraussetzung unseres notwendigen Wollens. Es ist aber berechtigt, solche notwendige Voraussetzungen unseres praktischen Vernunftgebrauchs als wahr anzunehmen, ebenso gut als es berechtigt ist, notwendige Voraussetzungen des theoretischen Vernunftgebrauchs anzunehmen. Ja noch mehr berechtigt: denn die höchsten Aufgaben und Werte menschlichen Lebens liegen auf dieser Seite; nicht die Intelligenz, nicht Bildung und Gelehrsamkeit bestimmt den absoluten Wert eines Menschen, sondern der sittliche Wille. Und darum wiegt, mit einem Ausdruck, der in den Vorlesungen Kants wiederholt vorkommt, ein absurdum morale nicht minder schwer als ein absurdum logicum: so wenig wir das logisch Widersprechende für wahr halten können, ebenso wenig können wir das, was mit notwendigen praktischen Voraussetzungen unvereinbar ist, annehmen. Oder: der Glaube, dass die Verwirklichung des absoluten Guts in der Wirklichkeit möglich ist, der Glaube an eine „moralische Weltordnung“ ist ein notwendiger Glaube.

Ich halte an der entscheidenden Bedeutung dieses Gedankengangs durchaus fest. Es scheint mir aber möglich und zweckmässig, ihm in psychologischen Betrachtungen eine Art theoretischer Substruktion zu geben. Ich meine, es ist möglich zu zeigen, dass der praktischen Notwendigkeit des Glaubens eine psychologische Unvermeidlichkeit zur Seite geht, die denn auch in der historischen Thatsache zur Erscheinung kommt, dass der Wille, der wesentliche Wille, überall den Glauben und die Weltanschauung bestimmt.

Die Intelligenz, hierin scheint die entwicklungsgeschichtliche

Betrachtung Schopenhauers Intuition durchaus zu bestätigen, ist vom Willen als Werkzeug im Dienst der Lebenserhaltung hervorgebracht worden, oder, physiologisch ausgedrückt: die tierische Organisation hat, in der aufsteigenden Reihe der Lebewesen, allmählich die Sinneswerkzeuge und das Nervensystem aus sich hervorgebracht. Dieses Dienstverhältnis der Intelligenz zum Willen ist unaufhebbar; die psychologische Betrachtung lässt es an allen Punkten erkennen. Der Wille beherrscht die Apperzeptionsvorgänge, durch mein Interesse wird bestimmt, was ich wahrnehme, also was ins Bewusstsein kommt. Nicht minder ist das Behalten vom Interesse abhängig, was mich nichts angeht, was nicht zu meinem Willen Beziehung hat, wird vergessen. So hängt die Auswahl der Elemente, die zum Aufbau der Weltanschauung verwendet werden, ebenso auch die Bedeutung, die ihnen beigelegt wird, wesentlich vom Willen ab. Am sichtbarsten ist es so bei dem Aufbau der geschichtlichen Weltanschauung: jeder wählt und verwertet die Elemente nach dem Mass der Bedeutung, das er ihnen beilegt.

Vielleicht kann man aber sagen: auch die allgemeinste Struktur, die logisch-metaphysische Form der Wirklichkeit ist schon durch den Willen mitbestimmt. Sind die Kategorien, die Formen des begrifflichen Denkens, überhaupt Ergebnisse einer biologischen Entwicklung, so wird man dies annehmen müssen; es sind Formungen und Fassungen der Wirklichkeit, die sich als zweckmässig, als lebenerhaltend erwiesen und darum durchgesetzt haben. Das Gesetz der Identität und des Widerspruchs, das Gesetz der Kausalität sind Formen des Denkens, wodurch die Wirklichkeit theoretisch und zugleich auch praktisch unserem Willen unterworfen, unseren Zwecken dienstbar gemacht wird. Das Gesetz der Identität ist die Form des begrifflichen Denkens, der spezifisch menschlichen Form des Erkennens; hat also jenes Wort Recht: Wissen ist Macht, so ist das Gesetz der Identität das Machtmittel des Willens, wodurch er sich die Welt unterthänig gemacht hat. Und hängt ihm dieser Hervorgang aus dem Willen nicht noch sichtbar an? Das Gesetz der Identität ist ja keine Generalisation aus der Erfahrung; es ist eigentlich nicht eine Aussage, nicht ein Indikativ, sondern ein Imperativ; $A = A$, das heisst: was ich als A gesetzt habe, soll A sein und A bleiben. So die Axiome der Arithmetik: es giebt ja nicht zwei gleiche Objekte für die empirische Beobachtung, das „gleich" kommt nur vor in der logischen Funktion der Gleichsetzung; oder, die Gleichheit ist ein Grenzfall, der in der Wirklichkeit niemals erreicht wird.

Und dasselbe gilt vom Gesetz der Kausalität: es ist ein Axiom, eine Präsumtion, nicht eine Erfahrung: zum Behuf der Durchführbarkeit einer einheitlichen Erfahrung setze ich, freilich den Andeutungen des Gegebenen folgend, dass allgemeine Gesetzmässigkeit in der Erscheinungswelt stattfinde. Und spiritistischem Spuk oder dämonischen Wirkungen und Wundern aller Art begegne ich nun nicht mit dem Nachweis der Unwirklichkeit im Einzelnen, den ich ja, bei dem ewig nachwachsenden Aberglauben in alle Ewigkeit wiederholen müsste, so dass ich niemals zur Freiheit diesen Dingen gegenüber kommen könnte, sondern mit dem a priori Axiom jener allgemeinen Gesetzmässigkeit, d. h. mit dem Entschluss des Willens, das Zufällige, Gesetzlose und Absurde, das die Einheit und Zuverlässigkeit der Natur zerstören würde, nicht anzuerkennen, sondern vielmehr anzunehmen, dass auch die seltsamsten Vorgänge, wenn sie anders wirklich wirklich sind und nicht eine spukhafte Einbildung abergläubischer Phantasie, für eine vollkommene Erkenntnis, wie sie zu erstreben bleibt, in den allgemeinen Kausalzusammenhang der Natur sich schicken werden.[1])

Liegen die Dinge so, ist das Denken und Erkennen im tiefsten Grunde überall durch den Willen bestimmt, dann bleibt es undenkbar, dass es zuletzt gegen den Willen sich wenden und ihm eine Anschauung aufnötigen könnte, die wider sein Wesen geht. Kein Mensch hält für wahr und kann für wahr annehmen, was ihm in letzter Absicht die Wirklichkeit als ein Unsinniges, Unvernünftiges, für die praktische Vernunft Absurdes darstellt; der Selbsterhaltungstrieb des ganzen Systems wird sich dagegen sträuben, und keine Erfahrung wird stark genug sein, diesen Widerstand zu überwinden.

Man wird hinweisen auf die materialistische Weltansicht, die ja doch die Wirklichkeit auf sinnlose Atome und blinde Kräfte zurückführe und Leben, Vernunft und Zweck als ein zufälliges und unerhebliches Nebenprodukt von Atombewegungen ansehen lehre. Oder auf die pessimistische Ansicht: das Leben sei ein faux pas, den ein blinder Wille gethan habe, den der sehende Wille berufen sei, wieder rückgängig zu machen.

Ich meine, gerade hier wird die Abhängigkeit der Weltansicht vom Willen besonders sichtbar: wo solche Gedanken angenommen und als wahr geglaubt werden, ist es zuletzt der Wille, der sie aus sich heraus bejaht oder hervorbringt, sie werden ihm nicht von aussen

1) Ich verweise auf verwandte Gedankenreihen in einem kürzlich erschienenen Buch von Julius Schultz, Zur Psychologie der Axiome (1899).

durch den Verstand aufgenötigt. So sichtbar bei Schopenhauer: der Wille, sein persönlicher Wille, der das Leben minderwertig findet, hat seine Philosophie gestaltet als die ihm gemässe Form der Weltanschauung. Das pessimistische Urteil über den Wert des Lebens ist der erste feste Punkt des Systems; es ist der Ausgangspunkt der Willenslehre, der Lehre von dem blinden, dummen Willen; aber die Willenslehre ist die Unterlage der Erlösungslehre, der Lehre, dass der Wille von sich selber, von dem Wollen des Lebens zurückgebracht werden nicht bloss solle, sondern auch könne. So setzt der Wille auch hier sich durch; sein Verwerfungsurteil über die Welt wird zum Vernichtungsurteil für sie: er bringt die Zuversicht, den Glauben hervor, dass das Nichtsein, das besser ist als das Sein, einmal an die Stelle des Seins treten wird; die Eschatologie des Nirwana ist der transscendente Optimismus, den der empirische Pessimismus aus sich hervortreibt.

Und auch der Materialismus pflegt in eine optimistische Eschatologie auszulaufen; sie hat freilich eine andere Gestalt, als die Schopenhauersche: sie nimmt etwa die Gestalt eines geschichtsphilosophischen Glaubens an die Zukunft des Menschengeschlechts an: auf das Zeitalter des Religionswahns, der Finsternis und des Aberglaubens, das dermalen noch seine breiten Schatten über die Gegenwart werfe, werde ein Zeitalter des Lichts, der allgemeinen Aufklärung, der allseitigen Kultur, des ewigen Friedens folgen: der Himmel auf Erden, statt des Himmels im blauen Dunst des Jenseits, und das alles auf Grund des siegreichen Vordringens der Naturwissenschaften, der Wahrheit in der Gestalt der physikalischen Weltansicht. Von Lucrez an bis auf den jüngsten Apostel der Sozialdemokratie hat sich, ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt, auf den Glauben an die Atome und die Naturgesetzmässigkeit ihrer Bewegung der optimistische Glaube an die Zukunft des Menschengeschlechts aufgebaut. Oder also umgekehrt: der Glaube an die Zukunft ist es zuletzt, der den Glauben an die Vernunft, an die Wissenschaft, an die Physik, an die Atome und das Naturgesetz hervorbringt: sie werden mit Notwendigkeit das Gute verwirklichen. So zeigt sich der Primat des Willens und der Weltanschauung überall: materialistischer Eudämonismus und pessimistischer Erlösungsglaube, sie sind ebenso gut Spiegelungen einer Willensrichtung, als der moralistische Idealismus Kants und Fichtes oder der Jenseitsglaube des alten Christentums. Auch der Materialismus kämpft für einen Glauben; er will einem besseren Glauben gegen einen schlechteren

Glauben Raum schaffen, dem wahren Glauben gegen einen Wahnglauben, einem zur Freiheit und zum Fortschritt führenden Glauben gegen einen der Knechtschaft und Trägheit dienenden Glauben. Und so kämpft Schopenhauer für einen Glauben, giebt er doch seinem System, indem er seine Jünger zu Aposteln und Evangelisten der Lehre ernennt, selbst den Charakter einer Religion.

Ja, selbst der reine Agnostizismus ist, wie William James in seinem „Willen zum Glauben" (deutsch von Lorenz) ausführt, durch den Willen bedingt; es ist eine Maxime des Willens, nichts für wahr anzunehmen, als was mit den Methoden der Mathematik und Naturwissenschaft oder der philologischen und historischen Kritik dem Verstande zwingend bewiesen ist. Und diese Maxime beruht auf einer unmittelbaren Überzeugung von dem absoluten Wert der Wahrheit und der absoluten Verwerflichkeit des Irrtums und der Täuschung, von der absoluten Würde eines Charakters, der nach dieser Maxime sich verhält und der Minderwertigkeit eines Menschen, der auf seinen Glauben oder seine Weltanschauung andere Momente Einfluss ausüben lässt.

Damit ist denn gegeben: die Weltanschauung beruht überall auf der Lebensanschauung, und diese wird bestimmt durch die unmittelbar vom Willen abhängige Schätzung des Lebens und der Lebenswerte. Und die Wahrheit einer Weltanschauung beweisen, das würde dann überall nichts anderes heissen als: ihre Angemessenheit zu der rechten, einem normal gerichteten Willen gemässen Lebensanschauung zeigen. So hält es Kants Philosophie; sie zeigt: es ist dem vernünftigen, ethisch richtig gebundenen Willen gemäss, zu glauben, dass sein Ziel, ein Reich der Vernunft auf Erden, in dem das Sittengesetz wie ein Naturgesetz herrscht, gewiss verwirklicht wird, indem die Wirklichkeit selbst in einem guten und vernünftigen absoluten Willen gegründet ist. Oder: der Glaube an Gott, der Glaube an die letztlich absolute Macht des Guten in der Wirklichkeit, ist dem menschlichen Wesen und Willen gemäss.

Die konkrete Bestimmtheit dieses Glaubens ist in geschichtlicher Zeit stets geschichtlich bedingt. Der Gottesglaube empfängt mit der Lebensanschauung das besondere Gepräge durch grosse, übermächtige Persönlichkeiten. Sie prägen ihre Schätzung der Lebenswerte und damit ihre Weltanschauung zunächst einem engeren Kreise ein; indem dieser die Fortpflanzung und Ausbreitung der neuen Ideen und Ideale als seine Lebensaufgabe übernimmt und bereit ist, dafür zu leben und zu sterben — die grosse Probe für die Wahrheit eines neuen Glaubens — entsteht eine geschichtliche Religion. So hat Jesus,

so Mohammed seine Überzeugung von dem, was als höchstes Gut dem Leben Wert giebt, und seinen Gottesglauben zuerst einem ihnen persönlich verbundenen Kreise, durch diesen zuletzt einem ganzen grossen Kulturkreise aufgedrückt: das Leben in diesem Kreise empfängt nun durch dieses Ideal sein Gepräge, Sitte und Recht, Gottes- und Weltanschauung wird davon durchdrungen. Indem die Person des Stifters in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt wird als Gesandter, Prophet, Sohn Gottes, erhält er selbst und seine Lehre absolute Autorität. Der abstrakt allgemeine Gehalt aber des Glaubens ist überall derselbe: dass Gottes Wille absolut gut ist und dass Gottes Wille sich absolut durchsetzt. Auch das, was dem Anschein nach Gottes Willen widerspricht und widerstrebt, es geschieht doch nicht ohne ihn, und wird von ihm zum Guten gelenkt. Oder in abstrakter Formel: es geschieht nichts aus äusserer, alles aus innerer, teleologischer, von uns, wenn nicht erkennbarer, so doch anerkennbarer Notwendigkeit. Somit giebt der Glaube dem Gläubigen einerseits die absolute Gewissheit, dass er auf dem rechten Wege ist, andererseits auch die absolute Sicherheit hinsichtlich des Erfolges: Gott ist dafür, also ist uns der Sieg zuletzt gewiss. Und hierauf beruht dann die unwiderstehliche Kraft, die der religiöse Glaube dem Wissen giebt.

Was ist der Grund, dass dieser Glaube, der so viele Jahrhunderte hindurch das Leben der abendländischen Völkerwelt beherrscht hat, in der Gegenwart von so vielen für unglaublich gehalten wird? Hierauf werden wir, ich meine wieder in Übereinstimmung mit Kant, antworten: der Grund liegt in dem Zwiespalt, der seit dem Beginn der Neuzeit zwischen der Religion in ihrer geschichtlich überlieferten Gestalt und den Ansichten über natürliche und geschichtliche Thatsachen, die wissenschaftliche Forschung unseren Verstand für erwiesen zu halten nötigt, entstanden ist. Das von der Kirche festgehaltene und durch die weltliche Gewalt sanktionierte Lehrsystem enthält nicht bloss eine Glaubenslehre in jenem allgemeinen Sinn, sondern zugleich eine Fülle von Satzungen und Entscheidungen über historische und litterarische Fragen, ebenso auch allerlei Anschauungen über kosmologische und anthropologisch-biologische Dinge. Indem diese Anschauungen den wissenschaftlichen und philosophischen Vorstellungen der Zeit entsprechen, in der sie aufgenommen sind, geschieht es, dass die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis mit dem statutarischen Lehrsystem der Kirche in Widerspruch gerät. So z. B. in Hinsicht auf den Ursprung ge-

wisser Schriften und die Glaubwürdigkeit aller in ihnen berichteten Thatsachen: die Kirche lehrt, dass sie von bestimmten Verfassern, z. B. Moses, herrühren und unter direkter göttlicher Einwirkung geschrieben sind, also absolute Autorität besitzen; die philologisch-historische Kritik dagegen ergiebt, dass sie von diesen Verfassern nicht herstammen können, und dass die berichteten Thatsachen vielfach mythologischen, legendarischen Charakter zeigen. Tritt nun die Kirche solchen Ergebnissen ernsthafter und unbefangener Prüfung mit ihrem Machtgebot entgegen, so entsteht Hass und Misstrauen gegen den Kirchenglauben, ja den religiösen Glauben überhaupt: er beruhe wohl ebenso, wie die Verfasserschaft der fünf Bücher Mosis, bloss auf willkürlichen Satzungen einer äusseren Autorität, nicht auf dem Wesen des Menschen selbst, auf der Angemessenheit zu seiner Vernunft. Und ganz ebenso wirkt es, wenn die kirchliche Autorität der Naturforschung durch Machtsprüche Grenzen zieht, indem sie eine veraltete Kosmologie zum Glaubensartikel macht oder einen neuen Weg in der Biologie für Ketzerei erklärt. Die Wissenschaft wendet solchem Verfahren gleichgültig oder entrüstet den Rücken; und zahlreiche wissenschaftliche Forscher und noch zahlreichere Lehrer populär-wissenschaftlicher Darstellungen halten es dann mit der Kirche und dem Glauben überhaupt so; sie sehen in der Religion nur noch ein Hemmnis der Wahrheit: es sei damit auf einen grossen Betrug abgesehen, um die Menschen in Unterthänigkeit zu erhalten. Daher: écrasez l'infame! Die beiden letzten Ketzergerichte, mit denen das 19. Jahrhundert in diesem Jahre abgeschlossen hat, das Gericht über Prof. Schell auf katholischem, das Gericht über Pastor Weingart auf protestantischem Boden, werden nicht anders wirken; sie stossen die ehrlichen und aufrichtigen Leute, die auf ein reines intellektuelles Gewissen, das auch mit zum Gewissen gehört, Wert legen, von der Kirche zurück.

Diesen Zwiespalt im Prinzip überwunden zu haben, das ist nach meiner oft ausgesprochenen Überzeugung das grösste, allgemeinste Verdienst der kritischen Philosophie. Sie zeigt, dass der Zwiespalt nur eine historische, zufällig bedingte Erscheinung ist: zwischen dem „statutarischen Glauben“ dieser oder jener Kirchenbildung und der Wissenschaft mögen Konflikte entstehen; dagegen mit einem rein moralischen, einem praktischen Vernunftglauben kann wahre Philosophie und Wissenschaft niemals in Widerspruch kommen. Wissenschaftliches Denken, das weiss, was Wissen ist, und der durch die Natur des Wissens gegebenen Grenzen sich bewusst ist, und religiöser

Glaube, der weiss, was Glauben bedeutet, die haben im menschlichen Geist neben einander Raum, ja er fordert beide. Nur da entsteht Krieg, wo einerseits die Wissenschaft sich absolut setzt, behauptend, in der Wirklichkeit sei nichts vorhanden, als was sie sehe; oder wo andererseits die Kirche die Unterwerfung des Verstandes unter die Satzungen ihrer statutarischen Lehre nicht bloss über Dinge des Glaubens, sondern ebenso über Fragen des Wissens verlangt.

Die Metaphysik aber, oder ihre Propädeutik, die Kritik, ist eben, in Kants Sinn, die Wissenschaft, welche die Vermittelung zwischen den beiden notwendigen Seiten des menschlichen Geisteslebens zu übernehmen hat, indem sie beide über ihr Wesen aufklärt. „Eben deswegen", so heisst es am Schluss der Kr. d. r. V., „ist Metaphysik auch die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissenschaft, auf bestimmte Zwecke beiseite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauch aller zu Grunde liegen. Dass sie, als blosse Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern, thut ihrem Wert keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen."

Neue Konjekturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft.

Von Dr. Emil Wille in Berlin.

Noch einigen verdorbenen Stellen des grossen Werkes ihre ursprüngliche Gestalt wiederzugeben, ist der Zweck dieser Zeilen. Zuvor jedoch möchte ich von zwei Stellen zeigen, dass, obgleich sie einen gewissen sprachlichen Fehler enthalten, dennoch ihre Lesart wohl echt ist.

S. 173 der zweiten Ausgabe: „und sie daher zuletzt mehr wie Formeln als Grundsätze zu gebrauchen —" Hier vermisst man nach dem „als" ein wie. Und S. 410/11 steht zweimal: „nicht anders als Subjekt gedacht werden —" Hier vermisst man ebenfalls eine Vergleichungspartikel. Dass nun wirklich der Verfasser selbst beim Zusammentreffen zweier solcher Partikeln sich die eine ersparen zu dürfen geglaubt hat, dafür spricht in den Nachträgen zur Kritik der reinen Vernunft S. 30 No. 67: „nicht anders (als) als Grössen in der Erfahrung erkennen." Wo die Klammer andeutet, dass das eine „als" bloss eine Hinzufügung des Herausgebers ist. Trotzdem billige ich es, wenn man ändert; indessen ziehe ich vor: nicht anders denn als.

Doch unecht scheint mir die Lesart folgender Stellen zu sein:

1. S. 182. „Da die Zeit nur die Form der Anschauung —" Es ist ja unmöglich, dass der Philosoph etwas an den Erscheinungen für die Materie der Dinge an sich erklären, dass er letzteren die Empfindungsqualitäten, letzteren Realität zuerkennen will, welche er soeben als dasjenige definiert hat, dessen Begriff ein Sein in der Zeit anzeige. Offenbar will er das Gegenteil sagen: so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht (die Sachheit, Realität), nicht die transscendentale Materie —

2. S. 188. „Denn obgleich dieser nicht weiter objektiv —" Der Beweis der Grundsätze a priori soll aller Erkenntnis seines Objekts zum Grunde liegen? Nein, ein solcher Grundsatz! Von dem lehrt Kant, dass er nicht aus der Erfahrung stamme, sondern sie erst möglich mache; nicht von der Erkenntnis seines Objekts abgezogen werde, sondern sie erst zustande bringe. Und worauf soll der Singularis „der Satz" sich beziehen? Doch nicht auf den Pluralis „Grundsätze". Es wird also vor „sondern vielmehr" ein Glied ausgefallen sein: indem ein dergleichen Satz nicht auf objektiven Erwägungen beruhet, sondern vielmehr aller Erkenntnis seines Objekts zum Grunde liegt.

3. S. 210. „welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird —" Bei dieser Lesart (welche aber nicht) ist man genötigt, unter „indem" weil zu verstehen, und dann ist sowohl das Begründete als seine Begründung unkantisch und unsinnig. Liest man dagegen: welche aber nur, so hat man „indem" für insofern als zu nehmen: welche aber nur insofern in der Apprehension angetroffen wird, als diese vermittelst der

blossen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht. Und dann ist alles in Ordnung.

4. S. 211. „kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen". Wohl so: möglicher kleinerer Realitäten in möglichen Wahrnehmungen. Vergl. S. 214 „alle Realität in der Wahrnehmung".

5. S. 212. „und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches —" Dass das Relativum „welches" auf „Aggregat" gehe, wie ein Herausgeber anmerkt, ist sprachlich unmöglich: es kann nur auf „Quantum" gehen. Dann freilich sagt der Relativsatz das Gegenteil von dem, was er sagen sollte. Nun glaubt ein anderer Herausgeber dadurch zu helfen, dass er drucken lässt: welches Aggregat — Aber wer fühlt nicht, wie ungeschickt und verworren der Stil dadurch wird? Es bleibt nichts weiter übrig, als umzustellen: ein Quantum, welches nicht durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis, sondern durch die blosse Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art erzeugt wird.

6. Ebendaselbst. „welche aber allerdings eine kontinuierliche Grösse ist —" Hier ist „aber" zu tilgen.

7. S. 214. „einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen —" Nein, eine bestimmte Grenze (jenseits deren nichts mehr empfunden und also kein Grad von Realität mehr wahrgenommen wird). Und nicht mit „und gleichwohl" ist dieses Satzglied dem vorigen beizuordnen, sondern mit obgleich wohl unterzuordnen.

8. S. 219. „Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird." Natürlich, die sie in Raum und Zeit zusammenstellt.

9. S. 238. „wenn ich in der Apprehension anfangen müsste —" Nicht „wenn", sondern wo.

10. S. 242. „eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte)." Nein, was man Gegenstand nennen wollte.

11. S. 243. „worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt. Nein, worauf sie, die Erscheinung, jederzeit — Vergl. S. 264, 2.

12. S. 250/51. „die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben —" die Substantialität eines Subjektes, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben —

13. S. 255. „sie aber nicht vor ihr gegeben." Ich vermute: vor ihnen. Nämlich, sie, die Zeit, die leere Zeit, ist uns nicht vor ihnen, den Teilen des Fortgangs, d. h. den Wahrnehmungen, sondern durch diese allererst sind uns Zeitverhältnisse gegeben. „Um deswillen ist ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung."

14. S. 256. „Fortganges des Existierenden zu dem Folgenden —" Das ist nichts, schon deshalb nichts, weil lediglich von einem Fortgange des erkennenden Subjekts die Rede ist. Sinngemäss wäre: sinnliche Bedingung a priori der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortganges von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden.

15. S. 258. „und wenn wechselseitig dieses den Grund —“ Vielmehr so: und wenn wechselseitig jede (Substanz) den Grund der Bestimmungen in den anderen enthält.

16. Ebendaselbst: „Denn, wäre sie in der Zeit nach einander —“ Nein, wären sie (die Dinge..

17. S. 278 „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang —“ Die Worte „und deren Anhang“ sind sinnlos. Aus dem Vorhergehenden ersehen wir, dass der Gedanke der gewesen sein muss: Wo also Wahrnehmung oder ein Schluss nach den Analogien der Erfahrung hinreicht — Für schliessen hat nun Kant den Ausdruck fortgehen. Man vergleiche im folgenden Satze: „oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort.“ Ferner S. 394 „logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlusssatze“, und S. 763 „im Fortgange der Schlüsse.“ Und der folgende Satz meint eigentlich nichts anderes, als dass wir das Dasein der Dinge nicht erforschen können, wenn wir nicht das Verfahren wählen, welches unser Satz anrät. Mithin wird derselbe anraten, nach solchen Gesetzen fortzugehen. Auf diesem Wege gelange ich zu der Änderung: Wo also Wahrnehmung oder ein Fortgang nach empirischen Gesetzen hinreicht — Aber nach empirischen Gesetzen? Die Analogien der Erfahrung sind doch nicht empirische, obzwar empirisch-synthetische, d. h. Gesetze empirischer Synthesis oder Verknüpfung? Nun, hier dürfen wir nicht an der Überlieferung rütteln. Denn gerade diese Formel „nach empirischen Gesetzen“ findet sich an Stellen, wo sie nicht bedeuten kann: nach denen, welche von der Erfahrung abgeleitet sind, sondern nur: nach denen, welche für das Gebiet derselben gelten oder sogar sie erst machen. Vergl. S. 565 und S. 579.

18. S. 347. „und so ist der Gegenstand eines Begriffs —“ Nicht dieser allgemeine Satz soll gefolgert, was auch garnicht anginge, sondern von dem ens rationis Keines etwas ausgesagt werden: und ist so der Gegenstand eines Begriffs — Ausserdem gehört die Klammer (ens rationis) schwerlich zwischen die Beispiele, sondern an das Ende der Nummer, wie die übrigen. Überhaupt haben Klammern in diesem Werke leicht das Missgeschick, an eine falsche Stelle zu geraten. So gehört S. 171 (casus datae legis) nicht hinter „Regel“; es gehört vielmehr hinter „stehe“; denn nicht die Regel, sondern das Stehen unter ihr ist derartiger casus.

19. S. 477. „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung —“ Zweimal „Möglichkeit“, das ist natürlich zu viel. Und „seiner“ weist auf ein Nicht-Femininum als Subjekt des Satzes hin. Ich vermute: Das Wunder einer solchen unendlichen Abstammung — Denn es folgt: „Diese Naturrätsel.“

20. S. 480 Anm. „Die Zeit geht zwar —“ Von einer Zeit an sich und Veränderungen an sich kann natürlich nicht die Rede sein; wir können also nur verstehen, die Zeitvorstellung gehe als formale Bedingung des Wahrnehmens der Veränderungen vor demselben objektiv vorher. Indessen dass die Notwendigkeit, zeitlich wahrzunehmen, schon vor aller Wahrnehmung dem Subjekte innewohnt, ist vielmehr ein subjektives Vorhergehen; weshalb die formale Bedingung auch als subjektive bezeichnet wird. Und in der Wirklichkeit des Bewusstseins gegeben sein, heisst nicht es

subjektiv, sondern es *objektiv* (wenngleich nicht an sich) sein. Beide Adverbia haben somit ihren Platz zu tauschen.

21. S. 489. „der aus einer ähnlichen Schwierigkeit —“ Schwerlich will der Verfasser sagen, dass der Streit über die Wahl des Standpunktes entsprang; im Gegenteil, dass jene Astronomen nur deshalb sich nicht einigen konnten, weil sie die Verschiedenheit ihrer Standpunkte garnicht merkten oder nicht genug berücksichtigten. Und von ähnlicher Schwierigkeit sollen beide Untersuchungen, die über die Existenz eines notwendigen Wesens und die über die Achsendrehung des Mondes, doch lediglich in Betreff der Wahl des Standpunktes sein. Also, aus einer ähnlichen Schwierigkeit *der* Wahl des Standpunktes.

22. S. 561. „und jene in dieser das eigentliche Moment —“ und jene in *diesem* (dem praktischen Begriffe derselben).

23. S. 693. „allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen —“ an *ihm*, dem Gegenstande der Erfahrung.

24. S. 721. „nach diesem, aus der Natur zu beweisen.“ Ich würde verstehen: nach *diesen*, den allgemeinen Gesetzen.

25. S. 728. „Anthropomorphism (ohne welchen sich garnichts von ihm denken lassen würde) —“ von *ihr*, der Weltursache, denken lassen würde.

26. S. 766. „deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist —“ Der Ausspruch der Vernunft *ist* die Einstimmung freier Bürger? Nein, er *sucht* sie, weil die Vernunft „kein diktatorisches Ansehen hat“; weil sie „sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen muss.“ Folglich *sucht* statt „ist“.

27. S. 769. „wenn nur die reine Vernunft —“ Das verstehe ich nur dann, wenn ich „ihm“ in *ihr* verwandle: wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was einem Grunde ihrer verneinenden Behauptung nahe käme; denn was ihre Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden betrifft, die kann man *ihr* sehr wohl einräumen, ohne darum diese Sätze desselben aufzugeben.

28. S. 781. „Denn wo will der angebliche Freigeist seine Kenntnis hernehmen —“ Doch wohl so: *der Freigeist* seine *angebliche* Kenntnis Er giebt ja nicht an, ein Freigeist zu sein, sondern die betreffende Kenntnis zu haben. Vielleicht vermeint er, einer zu sein; aber dann wäre er ein vermeintlicher. Im vorigen Hefte habe ich dargethan, dass besonders gegen Schluss des Werkes Schreiber oder Drucker allerhand wunderliche Umstellungen gemacht hat.

29. S. 837. „von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren —“ Natürlich *den* Neigungen.

30. S. 842. „einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen —“ Es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Verfasser ohne Not zweimal *einig* geschrieben hat. Also, *einen* bedeutenden Grund.

31. S. 843. „welches wir allen Naturursachen vorsetzen —“ Besser: *vorzusetzen*.

Vielleicht können die neuen Herausgeber hiervon etwas gebrauchen

---

Siebzig textkritische Randglossen zur Analytik.

Von H. Vaihinger.

Bei der Ausarbeitung des III. Bandes meines Kommentars zu Kants Kr. d. r. V., welcher die Transsc. Analytik umfassen wird, bin ich auf eine Anzahl Stellen gestossen, an denen mir der hergebrachte Text der Verbesserung bedürftig erscheint. Manche dieser Änderungsvorschläge sind vielleicht mehr vom Standpunkt des Kommentators, als von dem eines blossen Textherausgebers gerechtfertigt; ich glaubte aber hier alle mitteilen zu sollen, um den zukünftigen Herausgebern des Textes der Kr. d. r. V. das ganze Material vorzulegen.[1])

Die Seitenzahlen, die ich ohne weiteren Zusatz citiere, sind die Seiten der zweiten Ausgabe, welche in den Editionen von Erdmann, Adickes, Vorländer, sowie von Kehrbach am Rande, resp. unten angegeben sind. Diejenigen Stellen, welche nur der ersten Auflage angehören, citiere ich mit dem Zusatz „1. Aufl." ebenfalls nach den Originalseiten, die in den angeführten Ausgaben gleichfalls angegeben sind.

1. S. 81/82. „Eine solche Wissenschaft . . . würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied." Mit Recht hat B. Erdmann „wird" in „werden" verändert; „sie" kann sich nur auf den Plural „Gesetze des Verstandes und der Vernunft" beziehen, nicht auf den Singular: „transscendentale Logik". Aber es muss auch am Schluss heissen: „nicht wie die allgemeine Logik, mit den empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnissen ohne Unterschied"; es muss statt „auf die . . . erkenntnisse" heissen: „mit den . . . erkenntnissen"; denn die „allgemeine Logik" wird damit gegenübergestellt der „transscendentalen Logik", welche es bloss mit den auf Gegenstände a priori bezogenen Verstandes- und Vernunftgesetzen zu thun hat. Das mit den Worten „und nicht" beginnende Satzglied steht dem ganzen mit „bloss" beginnenden Satzteil, nicht bloss dem mit „lediglich" beginnenden Zwischensätzchen gegenüber. Es liegt da allerdings nicht ein Druckfehler vor, sondern ein lapsus calami; aber auch diese müssen korrigiert werden.

2. S. 85/86. Die Dialektik war bei den Alten „nichts anderes, als die Logik des Scheins, eine sophistische Kunst . . ." In allen Ausgaben steht

---

[1]) Die Veranlassung zu dieser Zusammenstellung bietet die neue von der Berliner Akademie veranstaltete Kantausgabe, der diese Konjekturen vielleicht noch nützlich sein können. Hierin liegt auch die Entschuldigung unseren Lesern gegenüber, dass wir dem textkritischen Beitrag im vorigen Hefte schon wieder zwei neue Beiträge desselben Inhalts in diesem Hefte folgen lassen.

statt des Komma nach „Scheins“ ein Punkt. Dann bleibt aber „eine sophistische Kunst“ ohne Verbum.

3. S. 86. „Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken dadurch den Anstrich der Wahrheit zu geben, dass man . . .“ „dadurch“ fehlt im Text.

4. S. 93. „Alle Anschauungen . . . beruhen auf Affektionen, die Begriffe aber auf Funktionen.“ Die Vulgata hat statt „aber“ ein den Zusammenhang störendes „also“. Adickes hat die Änderung schon, aber ohne sie in seinem Verzeichnis als solche kenntlich gemacht zu haben.

5. S. 102. In dem durch seine Schwierigkeiten berüchtigten § 10 findet sich u. a. folgende Stelle: „Raum und Zeit . . . gehören . . . zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.“ Diesen letzten Satz kann ich nicht verstehen. Auf was zielt „derselben“? Auf „Receptivität“? Auf „Bedingungen“? Und wie können Gegenstände den „Begriff derselben“ affizieren? Kannitverstan! Ich lese: „Die mithin dasselbe jederzeit affizieren müssen“ — „dasselbe“ nämlich das „Gemüt“. Die Worte: „auch den Begriff“ sind vielleicht in den Text hineingekommen, weil Kant sie, resp. die Worte „durch den Begriff“ zum folgenden Satz an den Rand geschrieben hatte: wenn man diese letzteren Worte vor „verbunden“ im nächsten Satze einsetzt, geben sie einen guten Sinn.[1]

6. S. 108. Von den Prädikabilien. Man kann die Absicht, dieselben vollständig aufzuzählen, „ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädikamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet.“ Kausalität, Gemeinschaft, Modalität müssen gesperrt werden; der Mangel dieser Auszeichnung (resp. der damals statt der Sperrung üblichen „Schwabacher Lettern“)[2]) kann nur auf einem Versehen beruhen.

7. S. 108. In demselben Passus nehme ich Anstand an dem Worte „Gegenwart“. Wie soll denn „Gegenwart“ dazu kommen, neben „Widerstand“ ein aus dem Begriffe der „Gemeinschaft“ (= „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden“) abgeleiteter Begriff zu sein? Mellin, Enc. Wört. I, 36, giebt folgende Erläuterung: „Die Kategorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem Modus des Raumes, und

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei ein Versehen der bisherigen Herausgeber korrigiert: in demselben § 10, im 5. Abs. (S. 104) stehen in beiden ersten Ausgaben bei K. folgende zwei Wendungen im Gegensatz: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgem. Logik handelt), aber . . . die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transc. Logik“. Die Präpositionen unter und auf sind bei K. selbst deutlich fett gedruckt. Rosenkranz hat nun nur „unter“ gesperrt, Kehrbach nur „auf“. Hartenstein und Erdmann haben die Auszeichnung beidemal weggelassen. Man muss sie aber beibehalten, trotzdem sie sachlich schief ist, da K. selbst ganz offenbar den Gegensatz so bestimmt haben wollte.

[2]) Nebenbei bemerkt — wann, wo, durch welche Druckerei kam statt der für die Auszeichnung einzelner Worte damals üblichen fetten und grossen (sog. „Schwabacher“) Lettern die jetzt bei uns in Deutschland übliche Methode des Sperrens auf, welche auffallenderweise weder in Frankreich noch in England Nachahmung gefunden hat, wo man zu diesem Zwecke die „*Italics*“ verwendet?

Zugleichsein, einem Modus der Zeit, giebt die Prädikabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft." Aber letztere Gleichsetzung ist doch sehr zu bezweifeln, und von der Verbindung der Kategorien mit den Modis der reinen Sinnlichkeit ist im Text erst nachher die Rede. — Ich lese einfach statt „Gegenwart" — Gegenwirkung. Über dieselbe s. speciell den zweiten der „Sieben kleinen Aufsätze", Ros. u. Schub., XI, 1, 263; Hartenst. IV, 501; Kirchm. VIII, 194. Über „Wirkung und Gegenwirkung" vgl. auch die Einleitung zur Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 17 (Einl. B V, 2). Über *reactio* sprechen auch in der That die ontologischen Lehrbücher (z. B. Baumeister, Inst. met. § 449. Philos. definit. § 651: reactio dicitur actio patientis in agens).

8. S. 109. Die Kategorientafel ist unentbehrlich, „den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft . . . a priori . . . vollständig zu entwerfen und sie mathematisch nach bestimmten Prinzipien abzuteilen". „Mathematisch"? Ganz unkantisch! Ich bin überzeugt, dass Kant „systematisch" geschrieben hat.

9. S. 112. Es ist die Rede von der wechselseitigen Bestimmung der Einteilungsglieder in dem Ganzen einer eingeteilten Sphäre. „Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da . . . eines . . . dem anderen . . . zugleich und wechselseitig als Ursache der Bestimmung der andern beigeordnet wird, z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen . . ." das Beispiel, wie der übrige Zusammenhang zeigen, dass es nicht heissen kann: „in einem Ganzen der Dinge"; das „Ganze der Dinge" ist die Welt. Es muss heissen: „in einem Ganzen von Dingen".

10. S. 112. Der Text fährt unmittelbar fort: „welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so im blossen Verhältnis der Ursache zur Wirkung . . . angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt und darum mit diesem (wie der Weltschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht". Es würde besser heissen (z. B. die Welt mit dem Weltschöpfer). Die Welt ist die Folge, der Weltschöpfer der Grund: jene macht „mit diesem" nicht e i n Ganzes aus. (Dasselbe Beispiel auch bei Baumeister, Instit. Metaph., § 349.)

11. S. 113. In dem unmittelbar darauf folgenden Satz würde der logische Zusammenhang besser gewahrt sein, wenn bei den Worten: „doch als in einem Ganzen verbunden vor" nach „Ganzem" stünde: „durch wechselseitige Bestimmung".

12. S. 116. Die Überschrift des hier beginnenden neuen Abschnittes lautet: „Der transscendentalen Analytik zweites Hauptstück". Allein dem Parallelismus membrorum entspricht diese Überschrift durchaus nicht: denn ihr korrespondiert ja die auf S. 91 stehende Überschrift: „Der Analytik der Begriffe erstes Hauptstück." Und so muss es hier heissen: „Der Analytik der Begriffe zweites Hauptstück." Hierauf hat schon vor fast 30 Jahren Michelis, Kant vor und nach dem Jahre 1770 (Braunsberg, 1871) S. 78 aufmerksam gemacht.

13. S. 116. „Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne Jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen."

Aber dann ist es doch ein heller Widerspruch, denselben „eingebildete" Bedeutung zuzueignen! Ich vermute, dass Kant selbst geschrieben hat: „eine giltige."

14. S. 124. „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter welchen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen . . ." „Synthetische Vorstellungen" (der Text hat „Vorstellung", was aber Erdmann mit Recht in „Vorstellungen" verwandelt hat) ist eine ungewöhnliche Verbindung; ich zweifle, ob sie sonst bei Kant wiederkehrt; sie ist wohl ein *ἅπαξ λεγόμενον*; gemeint können aber meines Erachtens nur sein die Kategorien, die Begriffe, welche eine Synthesis enthalten, wie es oft heisst. Trotz dieser Seltenheit würde der Ausdruck als solcher nicht beanstandet werden können. Aber er passt nicht zum Folgenden. Es ist ja auch von Vorstellungen die Rede, welche nicht in jenem Sinne „synthetisch" sind, nämlich von den empirischen. Ich glaube also, dass Kant zuerst wohl eine andere Wendung des Gedankenganges im Auge hatte, zu dem der Ausdruck „synthetische" passte, nachher aber doch den vorliegenden einschlug und nur vergass, das Wort „synthetische" dann auszustreichen.

15. S. 125. Nachdem nun der erste Fall besprochen worden ist, dass der Gegenstand die Vorstellung möglich macht — bei empirischen Vorstellungen —, so heisst es weiter: „Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst . . . ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen." Die von Kant selbst gesperrten Worte beweisen, dass beide Sätze im Gegensatz stehen; dann aber darf doch der Weil-satz nicht, wie geschehen, gestellt werden. Kehrbach schlägt vor, die beiden Wörtchen „so ist" heraufzunehmen, und unmittelbar vor „weil" zu stellen. Ich bedaure, dass weder Erdmann, noch Adickes, noch Vorländer diesem einleuchtenden Vorschlag gefolgt sind.

16. S. 99 der 1. Aufl. „. . . welche Handlung ich die „Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann." Der Ton liegt auf „einer" im Gegensatz zum Mannigfaltigen. Der hergebrachte Text sperrt aber die ganze Phrase: „in einer Vorstellung". Adickes hat die Auszeichnung überhaupt weggelassen. Wie ich nachträglich sehe, hat auch Vorländer schon das Richtige hier getroffen.

17. S. 99 der 1 Aufl. Dieselbe Stelle bietet aber nun noch weitere erheblichere Schwierigkeiten; was heisst: die Anschauung kann dieses Mannigfaltige als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken? Es liegt auf der Hand, dass diese Stelle stilistisch verdorben ist. Ich glaube, dass Kant so geschrieben hat, resp. hat schreiben wollen: Anschauung, „die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches [*nämlich eben nur als Mannigfaltiges ohne Verbindung*], es aber als in einer Vorstellung enthalten vorzustellen, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann".

18. S. 101 der 1. Aufl. „Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht.“ Aber nicht um die Reproduktion der Erscheinungen handelt es sich ja, sondern um die Reproduktion unserer Vorstellungen, und diese beruht auf der „Regelmässigkeit“ der Erscheinungen. Statt „Reproduktion“ ist wahrscheinlich „Reproducibilität“ zu lesen — ein Ausdruck, der sich in Verbindung mit „Erscheinungen“ ein paar Zeilen weiter unten auch thatsächlich findet.

19. S. 102 der 1. Aufl. „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt . . . ausmacht“. Um des „jene“ willen ist der erste Satz so umzustellen: „Die Synthesis der Reproduktion ist also mit der Synthesis der Apprehension unzertrennlich verbunden.“ Aber auch die Beziehung auf das Vorhergehende macht diese Umstellung notwendig.

20. S. 108 der 1. Aufl. (unten). „Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von dem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können.“ Mit dem Worte „Nunmehro“ beginnt ein neuer Gedankengang. Dass derselbe nicht auch äusserlich durch einen frischen Absatz markiert ist, kann nur auf einem Versehen des Setzers resp. Korrektors beruhen.

21. S. 116 der 1. Aufl. „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen bewusst . . . dass sie mit allen anderen zu e i n e m Bewusstsein gehören.“ „Einem“ muss gesperrt gesetzt werden.

22. S. 121 der 1. Aufl. „Würde nun aber diese Einheit der Association nicht auch einen objektiven Grund haben, so dass es möglich wäre, dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendiert würden . . .“ Statt „möglich“ steht im Text irrigerweise „unmöglich“.

23. S. 124 der 1. Aufl. „Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception w e r d e n Begriffe, welche dem Verstande gehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zustande kommen können.“ Der absolute Gebrauch von „werden“ — wir haben das Wörtchen der Deutlichkeit halber gesperrt — ist wohl nicht Kantisch; „werden“ wäre hier = entstehen. Es handelt sich wohl um ein unwillkürliches Anakoluth: zu ergänzen wäre etwa „ins Spiel gebracht“ oder auch „erzeugt“ — beides Kantische Wendungen.

24. S. 125 der 1. Aufl. „Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben.“ „Aller empirische Gebrauch derselben“ wäre vorzuziehen.

25. S. 127 der 1. Aufl. (Anf.). „Denn Erscheinungen können als solche nicht ausser uns stattfinden, sondern existieren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntnis . . .“ „Diese“ geht im Text auf das vorhergehende Wort „Sinnlichkeit“, was aber nicht recht passt, denn die „Sinnlichkeit“ kann doch nicht als „Gegenstand der Erkenntnis“ bezeichnet werden. Offenbar ist das Sätzchen: „Denn Erscheinungen — Sinnlichkeit“ erst nachträglich von Kant in den Text eingeschoben worden, und „diese“ bezieht sich dann auf die zuvorstehenden Worte „Natur“,

resp. „synthetische Einheit“ u. s. w. Der Zwischensatz sollte also in Klammern eingeschlossen, und „diese“ in „jene“ verwandelt werden.

26. S. 132 (unten). Meine Vorstellungen müssen „der Bedingung notwendig gemäss sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Bewusstsein zusammenbestehen können.“ Der Text hat bisher „zusammenstehen“. Ersterer Ausdruck findet sich öfters bei K.

27. S. 134. „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst . . .“ Nach dem Zusammenhang ist jene synthetische Einheit des Mannigfaltigen nicht a priori gegeben, sondern a priori hervorgebracht, wie Kant sonst gelegentlich sich ausdrückt. Sollte hier nicht ein Lapsus calami vorliegen?

28. S. 138. „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf . . ., sondern unter der . . .“ Ich würde lieber lesen: „deren ich nicht bloss selbst bedarf.“

29. S. 143. „Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen . . . (§ 13).“ Auffallend ist, dass für die Identifizierung von Kategorien und Urteilsfunktionen auf § 13 verwiesen wird, der hierfür garnicht in Betracht kommt. Es liegt wohl ein Versehen vor statt: § 10.

30. S. 153. „Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann.“ In der 5. Aufl. ist aus „Anschauungen“ der Singular „Anschauung“ gemacht; so auch B. Erdmann und Vorländer. Man könnte statt dessen auch aus „wäre“ den Plural „wären“ machen: der Plural scheint besser zu dem nachherigen „in sich aufnehmen“ zu passen.

31. S. 154. Synthetische Apperception und innerer Sinn werden einander gegenübergestellt; jene geht „auf das Mannigfaltige überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt.“ Nach „Kategorien“ fehlt etwas; B. Erdmann ergänzt „d. i.“; ich würde „somit“ vorziehen, gebe aber zu, dass das erstere leichter ausfallen konnte als das zweite.

32. S. 155. „Wie aber das Ich, das ich denke . . .“ Mit diesen Worten beginnt ein neuer Gedankengang; derselbe erfordert einen neuen Absatz, was beim ersten Druck übersehen worden sein muss.

33. S. 155. Dieselben Worte, die wir eben anführten, enthalten auch eine stilistische Härte, welche leicht vermieden werden kann, wenn man setzt: „das Ich, das denkt“.

34. S. 165. „Es muss Erfahrung dazukommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was . . .“ Statt des ersteren „überhaupt“ muss das zweite gesperrt werden. B. Erdmann (und ebenso Vorländer) hat richtig den gesperrten Druck des ersteren „überhaupt“ aufgehoben; ich finde aber notwendig, dafür das zweite zu sperren. Der Setzer hat beides verwechselt.

35. S. 176. „Der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande enthalten ist . . . So hat der

empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt." Ich meine, es müsste heissen: „indem die Rundung, die in dem letzteren gedacht wird, sich im ersteren anschauen lässt" oder, wenn man lieber will: „indem die Rundung, die in dem ersteren sich anschauen lässt, im letzteren gedacht wird." Es handelt sich doch um den Gegensatz des empirisch-anschaulichen Gegenstandes und des abstrakten Begriffes. Dass dieser Begriff hier selbst ein mathematischer, also „anschauender" ist, ändert daran nichts: denn Kant kennt auch mathematische „Begriffe", z. B. vom Triangel (vgl. Komm. II, 470, auch 235). Der Ausdruck „der empirische Begriff eines Tellers" ist freilich sehr missverständlich: er hat aber hier offenbar den Sinn „die empirische Vorstellung eines beliebigen Tellers."

36. S. 181. „Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft . . ." Das ist auffallend. Nach sonstigen Erklärungen Kants ist hier wohl „reproduktiven" zu lesen. Der ganze Abschnitt über Bild, Schema u. s. w. ist freilich sehr dunkel.

37. S. 195. „Nun beruht Erfahrung . . . auf einer Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande der Erscheinungen überhaupt." Statt „von einem" steht im Text „vom".

38. S. 196. Ausser der Beziehung auf Erfahrung „sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität darthun könnte." Das letztere Sätzchen ist sehr schwerfällig; etwas verständlicher wird es durch folgende Änderung: „an dem die synthetische Einheit die objektive Realität ihrer Begriffe darthun könnte." Noch besser wäre vielleicht: „an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe ihre objektive Realität darthun könnte."

39. S. 200 unten. „Es wird sich aber bald zeigen . . ." Das Folgende steht jedoch nicht im Gegensatz zum Vorhergehenden, dient vielmehr zur Erläuterung desselben; „eben" statt „aber" würde diesem logischen Zusammenhang besser entsprechen.

40. S. 203 (Anf.). „Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen... der Begriff einer Grösse." Vielmehr „das Bewusstsein der synthetischen Einheit des mannigfaltigen Gleichartigen". Dies geht aus dem Zusammenhang zwingend hervor. Der Grund des Ausfalls liegt für den Kenner der Psychologie des Setzers (einer noch ungeschriebenen Monographie) auf der Hand: dieselben Worte finden sich in der vorhergehenden Zeile.

41. S. 204. Die Axiome drücken die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus, „unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes in der äusseren Erscheinung zustande kommen kann." Das Wörtchen in fehlt im Text; ohne dasselbe ist der Text rätselhaft.

42. S. 207. Erscheinungen „enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu einem Objekte überhaupt . . . d. i. das Reale der Empfindung als bloss subjektive Vorstellung." Nach diesem hergebrachten Text ist „subjektive Vorstellung" Apposition zu „das Reale"; aber es ist doch wohl

Apposition zu „der Empfindung", und dann muss es heissen: „als bloss subjektiver Vorstellung".

43. S. 214 (Anf.). „Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat . . . und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität . . . haben muss." Das „gleichwohl" konstruiert einen Gegensatz, der gar nicht da ist, wie auch aus dem ganzen Zusammenhang sich ergiebt. Statt „gleichwohl" ist „gleichermassen" zu lesen. Auch hier liegt die psychologische Erklärung des Setzerfehlers nahe: 8—10 Zeilen vorher beginnt ein kleiner Absatz mit „gleichwohl"; das hat heruntergewirkt.

44. S. 217. An diesem schadhaften Passus ist schon viel herumgebessert worden. Mellin, Schopenhauer, Hartenstein, B. Erdmann haben sich um denselben verdient gemacht. Im Text fehlt gleich in der zweiten Linie das Substantiv in der Wendung: „für einen der transscendentalen . . ? gewohnten." Hartenstein ergänzt „Betrachtung", B. Erdmann ergänzt „Überlegung": es liege ein Fall der B 316 besprochenen „transscendentalen Überlegung" vor; aber diese bezieht sich auf die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, auf die es hier nicht ankommt. Kant gebraucht sonst mehrfach „transscendentale Denkungsart", was ich vorschlage.

45. S. 217. In demselben Passus wird die Frage aufgeworfen: „wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen . . . könne." Ich möchte „etwas" einschieben.

46. S. 223. Die Gegenstände, auf welche die Grundsätze bezogen werden sollen, sind nicht die Dinge an sich; sie sind vielmehr „nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, a u f d i e a l l e G r u n d s ä t z e a p r i o r i z u l e t z t d o c h i m m e r a u s l a u f e n m ü s s e n, lediglich die mögliche Erfahrung ist." Der hier gesperrt gedruckte Zwischensatz ist eher an den Schluss zu setzen; er schliesst sich organisch doch an „Erfahrung" an. Wahrscheinlich hat Kant den Zwischensatz erst nachher als Zusatz zum Text an den Rand gemacht, wodurch seine Verstellung ermöglicht worden ist.

47. S. 236. „Erscheinung kann, im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet, und e i n e Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht." „Eine" ist im Text nicht gesperrt; der gesperrte Druck des Wörtchens ist für den Zusammenhang aber notwendig.

48. S. 238. „In der Reihe dieser Wahrnehmungen war keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müsste, um . . ." Statt „wenn" liest B. Erdmann „wann". Ich glaube, dass Kant „wo" schreiben wollte. Ich finde diese Änderung nachträglich auch bei M e l l i n.

49. S. 240 (oben). „Ich werde also nicht sagen" — nach „sagen" ist wohl „können" ausgefallen.

50. S. 247. „Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch von allen Gegenständen der Erfahrung . . ." statt „von" steht im Text „vor". Nach dem Zusammenhang ist nur

ersteres gerechtfertigt. Wie ich nachträglich sehe, hat auch Vorländer die Änderung gemacht, ohne sie aber vorne in seinem betr. Verzeichnis zu erwähnen.

51. S. 250. „Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte." Statt „desselben" ist „derselben" zu lesen, videlicet „der Substantialität".

52. S. 252. „Aber die Form einer jeden Veränderung . . . mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch . . ." Einfacher und zutreffender: das Geschehen. Es handelt sich darum, dass das Dass des Geschehens (im Gegensatz zu seinem Wie) a priori „doch nach dem Gesetz der Kausalität erwogen werden kann".

53. S. 254. Der Grund für das Gesetz der Kontinuität ist: dass weder Zeit noch Erscheinung in der Zeit aus kleinsten Teilen „besteht, und dass doch der Zustand des Dinges . . . durch alle diese Teile . . . zu seinem zweiten Zustand übergehe." Dieser Konjunktiv ist ganz unmotiviert. Der Indikativ „übergeht" muss hier stehen.

54. S. 255. „Der Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Teile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben". Aus den Präpositionen, welche in dieser Wiedergabe gesperrt gedruckt worden sind, weil auf ihnen der Ton liegt, geht hervor, dass statt „sie" „sind" zu lesen ist. Die Teile sind nur durch die Synthesis der Zeit gegeben, „sind aber nicht vor ihr gegeben". Der hergebrachte Text sollte, der Meinung der Herausgeber nach, wohl sagen: sie, die Zeit, ist aber nicht vor ihr, der Synthesis, gegeben. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern darum, dass die Teile des Fortganges erst durch die Synthesis und nicht vor ihr gegeben sind.

55. S. 261. „In unserem Gemüte müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft der Apperception stehen." Das Wort „einer" ist, wie hier geschehen, gesperrt zu drucken, sonst geht der Sinn der Stelle verloren, welche eben die Einheit der Erfahrung betont.

56. S. 261. Gleich nachher heisst es: Die Gegenstände müssen sich „ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen." Einer ist aus demselben Grunde zu sperren wie oben.

57. S. 263. Auch hier ist dasselbe Wort aus demselben Grunde zu sperren: von den drei Analogien der Erfahrung heisst es: „Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur." Andernfalls betont der Leser das Wort „Natur", während doch der Ton hier auf der Einheit resp. Einheitlichkeit liegt. Wie ich nachträglich sehe, hat schon Vorländer die Verbesserung.

58. S. 263/64. Hätten wir, heisst es da, diese drei Analogien dogmatisch . . . beweisen wollen: dass nämlich alles, was existiert, nur in dem Beharrlichen angetroffen werde, dass jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze . . ., endlich, dass in dem zugleichseienden Mannigfaltigen die Zustände in Gemeinschaft stehen . . . Im Text fehlt

das dritte „dass" nach endlich, wodurch die ohnedies überaus schleppende Periode unerträglich wird.

59. S. 276. „Nun ist das Bewusstsein [meines Daseins] in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden . . ." Die eckig eingeklammerten Worte fehlen im Text, sind aber aus dem Vorhergehenden mit Sicherheit zu ergänzen: es handelt sich, wie vorher mehrfach betont wird, eben um „mein Dasein in der Zeit"; das Bedürfnis syllogistischer Kontinuität erfordert daher die Einsetzung dieser Worte.

60. S. 278. „Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung . . ." „Anschauung", wie geschehen, gesperrt zu drucken, ist vergessen worden.

61. S. 281. „. . . Einheit des Verstandes, in welchem sie [die Veränderungen] allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können." Es ist bisher vergessen worden, das „einer" gesperrt zu drucken.

62. S. 284. „Es hat den Anschein, als könne man die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jenem noch etwas hinzukommen muss, um dieses auszumachen." Der hergebrachte Text hat statt „jenem" „jener", und statt „dieses" „diese". Es ist aber doch natürlicher, zu sagen: Zum Möglichen muss noch etwas hinzukommen, um das Wirkliche auszumachen, als die Zahl des Wirklichen erst durch Hinzukommen von Etwas aus der Zahl des Möglichen entstehen zu lassen. Kant hat sich also wohl nur verschrieben.

63. Zu S. 300/301, 1. Aufl. 241 Anm. „Ich verstehe hier die Realdefinition welche nicht bloss dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die [[, so]] ein klares Merkmal, daran der Gegenstand jederzeit sicher erkannt werden kann, und [das] den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält". Die Einsetzung des im Text fehlenden „das" rechtfertigt sich von selbst. Das oben doppelt eingeklammerte „so" steht im Text, ist aber hinauszuwerfen; sonst würde ja der Text „diejenige Realdefinition, welche nicht bloss . . unterlegt" einerseits und „die, so ein klares Merkmal . . . enthält" andrerseits unterscheiden müssen, was sinnlos ist.

64. S. 302. „Ich kann jede existierende Substanz in Gedanken aufheben, kann aber daraus nicht auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst schliessen" — statt „ihres" steht im Text „seines", das, auf „Dasein" bezogen, doch einen sehr schwerfälligen und auch schiefen Gedanken ergiebt.

65. Zu S. 305/306, 1. Aufl. 248. „Wenn ich Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (also *coram intuitu intellectuali*) gegeben werden können . . ." Statt „also *coram*" u. s. w. steht im Text „als".

66. S. 314. Von der Erkenntnis durch den reinen Verstand heisst es, „es bleibt unbekannt, ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntnis überall möglich sei." — Hier hat sich der Setzer verlesen: Kant selbst hat doch wohl „aussersinnliche" geschrieben.

67. S. 319. Auf S. 318/319 wird unterschieden die logische Reflexion und die transscendentale Reflexion. Jene geht auf die logische Form der Begriffe, diese auf deren Inhalt, auf die Dinge: ob die Dinge einerlei und verschieden, einstimmig und widerstreitend sind etc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung, sondern allererst . . . vermittelst einer transscendentalen Überlegung ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen, dass die logische Reflexion eine blosse Komparation sei (von „gegebenen Vorstellungen") . . . Die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht), enthält den Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der ersteren gar sehr verschieden, weil . . ." Der Text, in welchem hier die Hauptbegriffe, auf die es ankommt, gesperrt worden sind, hat statt „ersteren" — „letzteren". Aber damit wird der Gegensatz, um den es sich handelt, verwischt. Auf der einen Seite steht die logische Reflexion, welche eine blosse, d. h. bloss subjektive Komparation ist, auf der anderen Seite steht die transscendentale Reflexion, welche zur objektiven Komparation der Vorstellungen nach Massgabe ihrer „Gegenstände", „Dinge" führt.

68. S. 335. Es heisst daselbst von den Reflexionsbegriffen: „Wende ich diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt . . . an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriff hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren . . ." Unverständlich! Inwiefern soll denn der empirische Gebrauch derselben verkehrt werden? Ich verdanke F. Medicus folgende treffende Konjektur: „welche allen nicht-empirischen Gebrauch derselben verwehren". [Nicht-empirisch findet sich öfters bei Kant, z. B. A 109.] Denn eben der transscendentale = nicht-empirische Gebrauch jener Reflexionsbegriffe, wie er bei Leibniz üblich war, soll ja abgewehrt werden. Medicus nimmt an, dass das fehlende „nicht" sich in die vorige Linie vor die Worte „aus diesem Begriff hinauszugehen" verirrt hat und daselbst zu streichen ist. In dem Original der ersten Auflage steht das „nicht" auch gerade über „empirisch". Man kann aber auch jenes erste „nicht" stehen lassen — der Sinn wird dadurch nicht verändert — und dann annehmen, dass eben das erste „nicht" den Wegfall des zweiten „nicht" — sei es beim Setzer oder beim Korrektor — verschuldet hat. Der Sinn jenes Einschiebsels bei Kant („nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen") bleibt, wie gesagt, derselbe: bei jenem irrigen, aber von Leibniz gemachten Versuch, „zeigen sich sofort Einschränkungen", Schranken, welche verbieten, über den Begriff eines Gegenstandes überhaupt hinauszugehen und über denselben synthetische Sätze aufzustellen; vgl. S. 325: „Ohne diese Überlegung [ob die Gegenstände sinnlich oder intellektuell sind] mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze . . ."; vgl. S. 332: es sei nicht möglich, „von Dingen an sich selbst etwas synthetisch zu sagen".

69. S. 338 ff. Hier sind die Absätze anders zu gestalten. Die Worte: „Der Begriff von einem Kubikfusse — zur ganzen Sinnlichkeit gehören" sind zum vorhergehenden Absatz zu schlagen, der sich mit dem „Satz des

Nichtzuunterscheidenden" beschäftigt. Die Worte: „Gleichergestalt ist in dem Begriffe — kein Widerstreit angetroffen wird" müssen einen eigenen Absatz bilden, der sich mit dem Verhältnis von Einstimmung und Widerstreit beschäftigt. Mit den Worten: „Nach blossen Begriffen ist das Innere . . ." muss ein neuer Absatz beginnen, der vom Verhältnis des Inneren und Äusseren handelt. Derselbe geht bis zum Ende von S. 341, wo mit den Worten: „Ebenso kann man die Verhältnisse" u. s. w. die Erörterung des vierten und letzten Reflexionsverhältnisses beginnt.

70. S. 347. In der Tafel der Nichtse, in No. 3, heisst es: „der reine Raum und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden". Die hier gesperrt gedruckten Worte dürfen natürlich nicht so konstruiert werden, dass Raum und Zeit selbst als Formen angeschaut werden können, — in diesem Falle wären die Worte „als Formen" abhängig von „anzuschauen" — sondern Kant will sagen, sie sind „Formen der Anschauung", d. h. „anzuschauen" ist abhängig von „Formen"; es wird also zweckmässig nach „Formen" ein Komma gesetzt, wofür das bei Kant selbst stehende Komma nach „sind" wegfallen kann.

Bibliographische Notizen.

In der Sonntagsbeilage No. 22 der Vossischen Zeitung 1898 findet sich, worauf wir nachträglich aufmerksam geworden sind, eine sympathische Besprechung des Paulsenschen Kantbuches durch S. Saenger. Wir heben aus derselben folgende Stellen hervor: „Strenge Kantianer werden freilich an dem Reinigungswerk (wenn der Ausdruck gestattet ist), das Paulsen an Kant zum Zwecke seiner Modernisierung vornimmt, viel auszusetzen haben. Auch unbefangene Beurteiler, solche, die die Grundschriften des Kriticismus keineswegs mehr mit den Schauern religiöser Verzückung lesen, welche die echten Kantgläubigen beim Lesen der geoffenbarten Schriften des Meisters durchrieseln: auch sie werden öfters die Freiheit der Umdeutung bestimmt gegebener oder im Halbdunkel unklarer oder widerspruchsvoller Wendungen belassener Lehren als Willkür empfinden. Dem Buche als solchem, der einheitlichen Leistung des selbstthätig schaffenden Schriftstellers, gereicht diese Freiheit nur zum Verdienst, sie verleiht der Arbeit den Beigeschmack eines Bekenntnisses, einer philosophischen Beichte, welche das Interesse erhöht". „Was Kant uns sein könne, uns sein soll, sagt Paulsen mit einem solchen Gefühl für die Bedürfnisse der Gegenwart, mit so viel Reife und Masshaltung im Urteil und Ausdruck, mit so sicherer Trennung des Sicheren vom Problematischen, des dauernd Wertvollen vom zeitweilig Nützlichen, dass sich sein Buch wie kein anderes empfiehlt, ernste Neulinge in Kant einzuführen; es wird wohl auch manche Abtrünnige zu Kant zurückführen". Mit der Auffassung Kants als Metaphysiker, welche Paulsen vertritt, ist S. nicht ganz einverstanden. Angeregt von der Windelbandschen Kantauffassung legt er den Hauptwert auf den von Kant neu gefundenen rein immanenten Begriff der objektiven Wahrheit als der Allgemeingiltigkeit der Urteile, die durch Bethätigung der Normalvernunft zustande kommen. Von diesem Standpunkte aus könne den metaphysischen Vorstellungen der Charakter der „Wahrheit" nicht zugesprochen werden. Saenger kann darum Paulsen nicht beistimmen, wenn dieser „meint, Kant der Metaphysiker werde zu Unrecht über Kant dem Erkenntniskritiker vernachlässigt. Die Lehre von der Welt als Vorstellung, der sog. transscendentale Idealismus schliesse den „objektiven" metaphysischen Idealismus nicht aus, d. h. den Anbau jenseits der Grenze vernünftiger Urteilsbildung, die der Kriticismus gezogen hat. Psychologisch gewiss nicht, da Kant selbst thatsächlich den mühsam konstruierten Begriff der objektiven Wahrheit durchlöchert hat, indem er die neue Theorie einer Erkenntniss, der subjektive Notwendigkeit zukommt, konstruiert".

Einen scharfen Angriff auf Paulsens neues Kantbuch veröffentlicht Ludwig Goldschmidt im „Archiv für syst. Philos.", Bd. V, H. 3 (1899), S. 286—323 unter dem Titel „Kants Voraussetzungen und Professor Dr. Fr. Paulsen". Einleitungsweise greift der Verf. zunächst P.'s Behauptung eines Konflikts zwischen Kant dem Erkenntnistheoretiker und Kant dem Metaphysiker an (286 ff.) und wendet sich insbes. gegen P.'s Ausstellungen an Kants Kritik der Gottesbeweise (287 ff.). Sodann setzt er ein mit der Darlegung der Voraussetzungen Kants (290). Nach einer kurzen Bemerkung über die Wichtigkeit des Gegensatzes *analytisch* —

synthetisch (292) verteidigt er eingehend gegen P. die *Möglichkeit der Erfahrung* als Voraussetzung der Kantischen Methode (292 ff.). Er bespricht hierbei die „hyperkritischen Anwandlungen unserer Zeit", denen die Theorien einer nur präsumptiven Causalität und der Metageometrie ihre Existenz verdanken: „Eine wahrscheinliche Causalität ist so viel wie eine wahrscheinliche Vernunft" (302). Als den Hauptzweck der Kr. d. r. V. vertritt G. die „kritische Grenzbestimmung" (303 ff.) und geht dann ein auf die Frage nach dem Ding an sich (Möglichkeit, es durch Kategorien zu denken, Unmöglichkeit, es durch sie zu bestimmen) (305 ff.). Er erörtert sodann das Verhältnis von Kant zu Hume, das von P. verkannt worden sei (309 ff.) und wendet sich hierauf zum Verhältnis der Kritik der reinen zu der der praktischen Vernunft: die beiden stimmen nach ihm vollkommen zusammen. Kant „verlangte Einheit, d. h. Einstimmung der Vernunft, und eben deshalb schied er Wissen und Glauben. Und man hat alle Ursache, nicht wieder zu vermengen, was er gelöst hat" (312). Die Architektonik des Kantischen Systems wird mehrfach gegen P. in Schutz genommen; eine eingehendere Diskussion hierüber findet sich S. 314 und 316 f. S. 318 verteidigt G. die transscendentale Deduktion der Kategorien, S. 319 die Lehre, dass Urteile von der Form $5 + 7 = 12$ synthetisch sind. Der Verf. schliesst, indem er der Überzeugung Ausdruck giebt, dass Kants Kritik erst dann ihre ganze Bestimmung erfüllen kann, wenn man sie „überall als ein Lehrbuch behandelt . . . Man lehre die Kritik, wie man die formale Logik vorträgt. Kritik und Logik sind natürliche und rechtmässige Geschwister" (323).

In der „Altpreussischen Monatsschrift", Bd. XXXVI. Hft. 7 u. 8, S. 537—562 wendet sich Otto Schöndörffer in einem „Paulsens Kant" betitelten Aufsatz vom Standpunkt eines strengen Kantianers aus gegen Paulsens Kantbuch (vgl. oben S. 414). Insbesondere greift er die metaphysische Tendenz an, die Kant nach P.'s Darstellung vertritt. Er bespricht „die Problemstellung und die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische" (545—551), „die Analogien der Erfahrung" (551—555) und „die praktische Philosophie" (555—562). Schöndörffer stellt dabei die gewagte Behauptung auf, „ dass P. zur Abschätzung von Kants Grösse als Mensch und als Philosoph in seinem Innern das richtige Mass und daher in seiner Beurteilung den angemessenen Ausdruck nicht gefunden hat" (562).

In der „Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik", Bd. 114, S. 254—282 hat Prof. Heman (Basel) einen Aufsatz veröffentlicht mit der Überschrift „Paulsens Kant" (s. o. S. 352 u. 413 f.). Heman begrüsst lebhaft P.'s Monographie wegen „der eigenartigen Auffassung, die darin gipfelt, Kants philosophisches Denken in seiner geschlossenen Einheit und Gesamtheit vorzustellen, um daraus dann den eigentlichen Sinn, die Absicht und den Zweck von Kants Hauptleistung, der Kr. d. r. V., zu erklären und zu deuten, während bisher der umgekehrte Weg eingeschlagen wurde: man suchte Kants Denken einseitig auf den Inhalt der Kritik zu bauen, indem man sie für das Grundbuch und die Grundquelle seines gesamten Denkens ansah" (254/255). Heman geht in den Hoffnungen, die er an das Erscheinen des P.'schen Buches anknüpft, so weit, dass er glaubt, „diese umfassende, aus dem Ganzen des Kantschen Denkens herausgearbeitete Darstellung der theoretischen Philosophie wird den nicht zu unterschätzenden, sondern hochbedeutsamen Erfolg haben, dass sich endlich eine allgemeine Übereinstimmung im Verständnis Kants herausbilden wird" (257; vgl. 258). Trotz aller Wärme, mit der er für das Buch eintritt, verhehlt indessen H. auch nicht, welche Bedenken er nicht zwar gegen „P.'s Darstellung der Kantschen Philosophie" hegt, aber gegen die „Ausdeutungen und Anwendungen, die P. dabei macht" (281). Besonders ausführlich geht er auf die Stellung der Metaphysik bei Kant ein. Er erkennt P.'s Verdienst voll an, diese in den meisten Darstellungen so stiefmütterlich behandelte Partie ans Licht hervorgezogen zu haben (266), allein er bemerkt doch, dass „der

drohende Kritiker" bei P. gar zu sehr hinten dem „geneigten Patron" verschwinde (271). „Nicht die Metaphysik war Kants Privatsystem, und nicht die Kritik war das offizielle System, sondern vielmehr war die kritische Philosophie Kants Privatsystem, seine persönliche Entdeckung, die grosse That seines Lebens, sein eigenstes Denken, in das er sich ganz und gar eingelebt hatte, und wonach all sein übriges Denken sich konstituierte und regulierte; aber der „offizielle" Kant war Professor der Metaphysik, und zu seiner offiziellen Berufsthätigkeit gehörte, Vorlesungen über Metaphysik halten zu müssen" (272). — Auch gegen P.'s Versuch, Kant mit Spinoza in nähere Beziehung zu bringen, giebt Heman interessante Erörterungen (276 ff.), und ebenso gegen P.'s Lehre, dass Kants Apriorismus zum Veralteten in seinem System gehöre. „Aus Kant die apriorische Denkweise entfernen und für unhaltbar erklären, heisst Kant das Rückgrat ausbrechen" (280).

Nachdem die „Kantstudien" im ersten Bande, S. 443 und im zweiten Bande, S. 477 ff. über die beiden der Philosophie der Neuzeit gewidmeten Bände des in achter Auflage erschienenen Überweg-Heinze'schen „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" berichtet haben, sei der bibliographischen Vollständigkeit halber darauf hingewiesen, dass die 8. Auflage dieses ausgezeichneten und längst unentbehrlich gewordenen Werkes nunmehr abgeschlossen vorliegt: der „Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit" ist, um etwa 60 Seiten vermehrt, von dem unermüdlichen Herausgeber, Geh. Hofrat Heinze, neu ediert worden (Berlin, Mittler und Sohn, 1898, VIII u. 363 S.). Einzelne Abschnitte wurden durchgesehen von den Professoren M. Baumgartner (Freiburg i. Br.), Th. M. Wehofer, O. P. (Rom), A. Lasson (Berlin).

„Über Schopenhauer zu Kant. Ein kleines Geschichtsbild, entworfen von Wilhelm Deutschthümler" nennt sich ein wunderliches, aber nicht unoriginelles Schriftchen (Wien, J. Dirnböck, 1899, 136 S.). Der Verf. glaubt, dass er durch Schopenhauer zum Verständnis Kants geführt worden ist, und will seine Leser ebendahin führen, nicht ohne zuvor einen schnellen Blick über die ganze Geschichte der Philosophie geworfen zu haben. Seinem Pseudonym macht er dadurch Ehre, dass er sich um Verdeutschung der philosophischen Termini bemüht. Auf Seite 69 finden sich folgende Beispiele: Das Kausalgesetz wird durch den analytischen Satz, „dass jede Ursache ihre Wirkung und jede Wirkung ihre Ursache haben muss", Noumenon durch „übersinnliches Wesen, Geist, Gespenst", Logiker durch „Denkgesetzgeber" wiedergegeben. „Transscendental" übersetzt er mit „vorherschreitend", und „transscendent" mit „überfliegend". Von Kant bemerkt er in diesem Zusammenhang: „Kant ist ein sehr launiger, hie und da sogar recht boshafter Taufpate seiner Geisteskinder, er entlehnt für dieselben den alten Dogmatikern und Scholastikern wohlbekannte Worte und bittet dann, etwas ganz anderes, vollkommen Neues darunter zu verstehen". Als Beispiel für diesen „Taufhumor" Kants (S. 29) führt der Verf. speziell und nicht mit Unrecht das „Noumenon" an. Zu dem bekannten Stobbe'schen Kantporträt bemerkt der Verf. (136): „es leuchtet aus den sanften Augen unter der Professorenperrücke eine überlegene Weltklugheit. Der schmunzelnde Mund verrät aber Gedanken, welche überall auszusprechen gewiss nicht rätlich ist". In diesem Sinne meint auch der Verf., dass Kant „seine Goldkörner absichtlich in seinen Werken so arg versteckt hat, damit sie einerseits nicht schon bei seinen Lebzeiten offen zu Tage treten und doch andererseits der Welt nicht ganz verloren gehen mögen". Erst Schopenhauer habe das richtige Verständnis Kants eröffnet: denn Schopenhauer, „in den philosophischen Schriften aller Weltteile und Jahrhunderte bewandert, alle mit grosser Leichtigkeit überblickend und kritisierend, und all seine Gedanken in musterhaftem Stil voll Geist und Witz vorführend, kann wie kein zweiter als ausgezeichneter Wegweiser

und Begleiter und gewiss sehr amüsanter Cicerone zur Orientierung in allen Hör- und Irrsälen der menschlichen Philosophie anempfohlen werden" (4). Was speziell Schopenhauers Verdienst um Kant betrifft, so findet der Verf. in Schopenhauers Fassung „der noumenalen und der phänomenalen Welthälfte" als „Welt als Wille und Vorstellung" eine „gelungene Verdeutschung", „einen glücklichen Griff ins ganze Menschenleben". Mit Kant speziell beschäftigt sich der Verf. erst in dem Schlusskapitel S. 121 bis 136 in den Abschnitten: Intelligibler Charakter, Postulate und kategorischer Imperativ unserer praktischen Vernunft, Primat unseres Willens vor unserer Erkenntnis, intelligible Kirche. Zu letzterem Ausdruck bemerkt der Verf.: „intelligibel" sei nicht mit „verständlich" zu übersetzen, der Ausdruck sei vielmehr selbst „schwer verständlich" und bedeute in dieser Verbindung „bloss im Geiste und nicht in Wirklichkeit vorhanden", denn, was K. intelligible Kirche nennt, „ist nur in seinem Geiste oder höchstens im Geiste jener Wenigen, welche Kant wenigstens hie und da Recht geben wollen, zu finden". Im Übrigen sei es ein Hauptverdienst Kants, dasjenige, was schon Bacon vergeblich angestrebt habe, sicher festzustellen: „den Gottesfrieden zwischen dem den Menschen möglichen Wissen und dem allen Menschen notwendigen Glauben" (133). Wir schliessen mit einem schönen Bilde: „man erkennt in Kants Kr. d. r. V. einen allen Stürmen der Zeit zum Trotz erbauten Leuchtturm, der nach allen denkbaren Richtungen hin sein Licht über das unabsehbare Meer der sich stets bekämpfenden und verdrängenden und doch sich niemals beruhigenden philosophischen Wogen und Brandungen aller Völker und Zeiten ausstrahlt".

Im „Siècle" vom 30. Oktober 1899 findet sich ein Artikel von Victor Basch, Professor an der Universität Rennes, mit der Überschrift „Le Mouvement intellectuel à l'Étranger. Les ‚Kantstudien' et M. Brunetière". Den Anlass zu dem Artikel gab der „KSt." IV, 1, S. 50 ff. veröffentlichte Aufsatz des Herausgebers „Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege". Einleitend spricht Basch über die „Kantstudien" und über Kant im Allgemeinen und sagt dabei über letzteren folgende bemerkenswerten Worte, nachdem er zuvor seinen gewaltigen Einfluss auf die verschiedenen Wissenschaften hervorgehoben hat: „Bien plus, il agit de la façon la plus efficace sur l'âme même de sa nation, sur les sources profondes de sa mentalité et de sa moralité et l'on peut soutenir sans exagération que le corps des soldats et des fonctionnaires prussiens portent encore aujourd'hui l'empreinte de l'impératif catégorique. On comprend vraiment que des hommes de premier ordre puissent consacrer leur vie à explorer les œuvres de Kant, à les interpréter, à en adapter les principes à la science contemporaine".

In Bezug auf das in Frage stehende Problem äussert sich Basch in folgender Weise: „Kant envisage le problème de la guerre à deux points de vue très différents, au point de vue anthropologique et au point de vue politique. C'est le premier qui prévaut dans l'opuscule d'où M. Brunetière a tiré sa citation, ainsi que l'indique clairement son titre": *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte.* Hier erkennt Kant die relative Berechtigung des Krieges an. „La pensée de Kant est donc très claire. La guerre est une nécessité *actuelle* de l'humanité. C'est une étape provisoire et inférieure qu'elle est obligée de parcourir et la Providence s'en sert comme d'un moyen pour parvenir à ses fins véritables qui sont la justice, la liberté et la paix". Ganz anders aber urteilt Kant vom politischen Standpunkt, auf den er sich stellt, angeregt von dem grossen Ereignis, das zwischen die Abfassung der genannten anthropologischen Schrift und die des Traktats zum ewigen Frieden fällt: die französische Revolution. „L'ère de la justice avait commencé à luire dans un coin de l'Europe et des signes précurseurs, qu'un génie comme Kant savait interpréter, permettaient de supposer que les grandes idées élaborées par la Révolution française allaient se répandre dans toute l'Europe, allaient y fructifier et créer un lien entre tous les peuples civilisés qui permît de les soumettre à une charte unique. C'est

cette charte que Kant a écrite d'une main aussi ferme que hardie dans l'Essai sur la *Paix perpétuelle*". In dieser Schrift giebt Kant die Vollendung seiner Geschichtsphilosophie. Am Anfang der Menschheitsgeschichte steht der von Rousseau erträumte Friedenszustand. Mit der erwachenden Kultur beginnt der Krieg. Der Kulturfortschritt zwingt wieder zum Frieden, zuerst auf der Basis des jus civitatis, dann nach weiterer Entwicklung auf der Basis des jus gentium. „Enfin, tous les hommes et tous les États se sentent membres de la même Cité humaine et se soumettent volontairement à une juridiction que Kant appelle le droit cosmopolite, jus cosmopoliticum". — Basch's Artikel schliesst mit der Mahnung an den Urheber der Kontroverse: „Que M. Brunetière se garde de toucher à ces hommes du XVIIIe siècle dont le rêve fut de détruire toutes ces barrières, de vaincre tous ces préjugés, de déraciner toutes ces haines que l'on voudrait aujourd'hui reconstruire et faire revivre! Cela porte malheur!"

Dr. Gottlob Mayer, Pastor in Jüterbog, veröffentlicht unter dem Titel „Das religiöse Erkenntnisproblem" eine Reihe von Studien. Vom ersten Bande „Zur Geschichte des religiösen Erkenntnisproblems" ist der erste Teil „Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte" 1897 bei Deichert in Leipzig erschienen (150 S.). Mit Kant beschäftigt sich der Verf. von Seite 140—145. Er ist sich der eminenten Bedeutung Kants für die Theologie vollkommen bewusst. Um so verwunderlicher ist es, dass die Darstellung, namentlich der theoretischen Philosophie, sehr ungenau ist. Es finden sich z. B. S. 141 folgende Sätze: „Erkennen ist nichts anderes als ein synthetisches Urteil *a priori*, etwas vom Subjekt aussagen, was nicht schon im Subjekt liegt, das aber allgemein giltig ist. Wie sind nun synthetische Urteile möglich in der Sinnlichkeit und im Verstand? Die erste Frage wird beantwortet in der transscendenten Ästhetik." Leider ist hier nicht einmal das Wort „transscendenten" ein Druckfehler; denn wenige Zeilen weiter unten heisst es wieder statt transscendentale Logik „transscendente Logik".

Von dem Buche „Das Chaos in kosmischer Auslese" (vgl. „KSt." IV, 338 f.) hat sein Verfasser Paul Mongré eine Selbstanzeige in Versen in der „Zukunft" (M. Harden) VIII, No. 5 vom 4. Nov. 1899 veröffentlicht. In der originellen Form eines Zwiegesprächs zwischen dem Kantischen Ding an sich und dem Philosophen (d. h. Mongré) wird die That des letzteren, die gänzliche Nacktheit des Dings an sich gezeigt und damit der Menschheit als ihr Forschungsgebiet die „Erdentochter" Wissenschaft zugewiesen zu haben, von dem auf „die Krone des An-sich-seins" stolzen Ding an sich gefeiert. „Der Philosoph" ist bescheiden genug, auf Kant als seinen Vorgänger hinzuweisen; doch das Ding an sich ist von ihm, dem „Licht der Kirche, nicht der Forscherzunft" nicht sehr entzückt. „Oh Schlaufuchs! Mir die Wissbarkeit zu rauben, Um, was es ihm beliebt, von mir zu glauben!" ruft es über ihn aus, und Mongré erhält denn den ungeteilten Ruhm, die Beziehungen zwischen Ding an sich und Erscheinung abgebrochen zu haben.

Unter dem Gesamttitel „Der Egoismus" ist ein eigenartiges Sammelwerk von Arthur Dix herausgegeben worden (Verlag von Freund und Wittig, Leipzig, 1899, 410 S.). Man könnte zunächst meinen, das Sammelwerk verfolge die Tendenz, den Stirnerschen Egoismus oder den Nietzsche'schen Individualismus zu vertreten, aber die Tendenz des Herausgebers selbst ist der nationale Egoismus, resp. der Kollektivegoismus gegenüber dem Individualegoismus. In diesem Sinne sagt Dix (S. 60): „Die Weisen, das sind diejenigen Erleuchteten, die dem individuellen Egoismus den Weg gewiesen haben, der zur Unterordnung unter den höheren Kollektivegoismus führt. Darum ist Kant der Weisen Weisester, wenn er den grossen, für alle Zeit grundlegenden Kernspruch des Massenegoismus ausspricht: Handle so, dass die Maxime deines Wollens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte. Das ist in der That der

Weisheit letzter Schluss, wenn man die Weisheit versteht als die Vertreterin des Kollektivegoismus gegenüber dem Individualegoismus. Und wie anders sollte man sie denn verstehen?" Ausser dem Beitrag des Herausgebers Dix selbst, der den Titel führt: „Der Egoismus der sozialen Gruppe" enthält das Sammelwerk noch Beiträge von 12 anderen Mitarbeitern, welche den Egoismus in allen seinen Bethätigungen in den verschiedensten Lebenssphären verfolgen, aber teilweise in ganz anderem Sinne als der Herausgeber selbst. Vom „Egoismus in der Erziehung" spricht Döring und spricht auch von Kant (S. 275), welcher in seiner Pädagogik dem Egoismus, den er in der Ethik so schroff verwerfe, allerlei Zugeständnisse mache. Ganz unbefriedigend ist der Beitrag von R. Steiner „Der Egoismus in der Philosophie". Was wäre aus diesem Thema zu machen gewesen! Was Steiner über Kant sagt (S. 330—332), geht nicht über das Alltäglichste hinaus.

In dem Schriftchen: „Die Philosophie des Friedens" (Berlin, Paetel, 1899) stellt sich Prof. L. Stein, dessen Ausführungen zu Kants Idee vom ewigen Frieden wir schon kennen (KSt. I, 302ff., III. 364), wieder auf's Neue in derselben Frage auf den Kampfplatz, im wesentlichen in der Kantischen Rüstung. Er nimmt das Wort zum Friedenskongress und verlangt mit Kant: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Krieg gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden". Allerdings hält Stein mit Kant den „ewigen Frieden" im eigentlichen Sinne für eine „unausführbare Idee". Aber doch kann auf eine Verminderung der Kriege hingewirkt werden. Stein bringt bei Beleuchtung dieser Frage 5 Gesichtspunkte in's Spiel: 1. den philosophisch-soziologischen (kriegerisches Wesen der menschlichen Natur überhaupt?), 2. den sittlich-sozialpädagogischen (Krieg als erziehend?), 3. den politisch-staatsrechtlichen (Schiedsgericht und Souveränität?), 4. den technisch-militärischen (Selbstaufhebung des Krieges durch die successive Vervollkommnung der Zerstörungsmittel?), 5. den finanziell-ökonomischen (allgemeiner wirtschaftlicher Ruin?).

Mitteilungen.

Lose Blätter aus Kants Nachlass.

Rudolf Reicke, der um die Kantsache hochverdiente unermüdliche Forscher, hat seine 1891 begonnene Herausgabe der „Losen Blätter", deren letzte Fortsetzung 1894 erschienen war (vgl. die Besprechung von Adickes, „KSt." I, 232—263), neuerdings um ein weiteres Heft bereichert: „Lose Blätter aus Kants Nachlass, mitgeteilt von Rudolf Reicke, drittes Heft, Königsberg i. Pr., F. Beyer, 1898 (93 S.)." Wie alle Arbeiten von Reicke, zeichnet sich auch diese neueste Veröffentlichung aus durch mustergiltige Akribie, so dass wir ein durchaus treues, völlig objektives Bild des Kantischen Nachlasses erhalten. Die „KSt." werden in einem ihrer nächsten Hefte aus berufener Feder eine Rezension dieser Ausgabe bringen. Dem Zwecke einer vorläufigen Orientierung mögen die folgenden Mitteilungen dienen.

In der Hauptsache sind es religionsphilosophische Themata, die den Inhalt des Heftes bilden. — Das erste Blatt der Kantischen Aufzeichnungen, von Reicke als Vorarbeit zum „Streit der Fakultäten" charakterisiert,

handelt besonders von der Bedeutung der Bibel, dazwischen auch vom Streit der theologischen Fakultät mit der philosophischen (2—6). Es folgt eine Vorarbeit zur „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V.“: über die Rechtfertigung durch den Glauben und über die Gnadenmittel (6—9). Dann folgt ein mit einigen Erwägungen über den Rationalismus der Religion beschriebenes, hauptsächlich aber „das Ganze der critischen Philosophie“ betreffendes Blatt aus den letzten 90er Jahren. Es handelt von der Kategorienlehre mit besonderer Beziehung auf den Beckschen Standpunkt, und „vom Erkenntnis des Sinnlichen und Übersinnlichen“ (9—13). Das nächste Blatt, wieder eine Vorarbeit zum Streit der Fakultäten, spricht von der Authentizität der Bibel (13—15). Die nun folgenden 5 Blätter (15—33) gehören zu den Zetteln, die Kant für den Gebrauch in seinen Vorlesungen bestimmt hat. Die hier behandelten Themata sind: natürliche Theologie, Ethik, Rechtslehre, Phoronomie (15—18); Dasein Gottes, Möglichkeit der Erkenntnis apriori, Gesetz der Continuität, unter der Überschrift „Von der Veranlasssung der Critik“ ein gedrängter Abriss der Hauptfragen der Kr. d. r. V. (18—24); Moralphilosophie (25—28); heuchlerischer Religionsbegriff, bürgerliche Verfassung (29—30); Willensbestimmung apriori, Aufrichtigkeit des religiösen Glaubens (30—33). Hieran schliesst sich ein Fragment einer bis jetzt unbekannten Erklärung Kants vom 29. Juli 1797. Am Rande und auf der Rückseite finden sich Notizen über Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, kategorischen Imperativ, Erkenntnis der Dinge an sich selbst in praktischer Absicht (33—36). Auf einem einseitig beschriebenen Brief an Kant vom 7. Mai 1794 folgt dann eine Vorarbeit zum Streit der Fakultäten: Bemerkungen über die wahre Religion und über die moralische Aufgabe, ein neuer Mensch zu werden (36—40). Der nächste Zettel bringt auf der einen Seite das Schema einer Disposition zu den „Fortschritten der Metaphysik“, auf der Rückseite Ausführungen über den Wunderglauben (40—42). Dann folgt ein Blatt mit Vorarbeiten zu dem Aufsatz „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodicee“ und zu den „Fortschritten der Metaphysik“ (42—46). Hieran schliesst sich ein Zettel zum Gebrauch in der Vorlesung über Rationaltheologie. Kant spricht hier von den Gnadenmitteln, vom Begriff der Imputation, von den Wundern, von der geistlichen Obrigkeit (46—48). Die drei nächsten Blätter (49—62) enthalten Vorarbeiten und Entwürfe zur 2. Aufl. der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. Die erörterten Themata betreffen die jüdische Religion (49—51); das Dogma von der jungfräulichen Geburt, Gnadenwirkungen, Unmöglichkeit, dass es verschiedene Religionen geben solle, den Titel der Schrift, der nicht heissen kann „Religion aus blosser V.“, den Unterschied von Religion und Theologie, die Erhebung der christlichen Religion aus der jüdischen (52—57); die Bibel, Mendelssohns Stellung zum Christentum, moralische Auslegung der Bibel, Religion im Felde der Vernunft im Gegensatz zur Religion der blossen Vernunft, Ansehen eines geistlichen Vaters (*παπα*), Judentum, Gott als Richter, Mendelssohns Forderung der Anhänglichkeit an Satzungen, Gott als Richter (57—62). Die drei folgenden Blätter (62—69) bringen Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten. Sie enthalten Ausführungen über Bibelinspiration, Auslegung der Bibel, in die sich die Obrigkeit nicht zu mischen hat (62—64); Mysterien („Die Religionslehre als Enthüllung (revelatio) setzt eine Glaubenslehre als Verhüllung (Mysterium), d. i. einen historischen Glauben voraus von einer Wundergeschichte“), Wesen Gottes, Aberglaube, Geschichtsreligion und Vernunftreligion (eingestreut sind hier einige an das Opus postumum vom *Übergang* erinnernde Stellen physikalischen Inhalts) (65—67); Christentum und jüdische Geschichte, Kirche, Glaube, Mystik (67—69). Hierauf folgt ein Vorlesungszettel mit Bemerkungen über das Eingreifen Gottes in den Weltlauf und über die göttliche Vorsehung (69—71), dann ein Blatt mit religionsphilosophischen Notizen über die Pflichten als göttliche Gebote, den Ursprung des Glaubens, die Nützlichkeit der moralischen Gesinnung als Grundlage der Religion und mit einem Entwurf zu dem Aufsatz über das Seelenorgan (Sömmering). Angefügt sind kurze Be-

merkungen über die Bewegursache zum „Heurathen", die Sünde wider den h. Geist, den Zweck der Schöpfung, den Brennstoff, das Glühfeuer, den Unterschied der Noumena und Phänomena und seine Bedeutung für die Moralität (72—75). In bunter Reihenfolge entwickelt der nächste Zettel (75—79) allerlei Gedanken über Politik, Logik, christliche Religion, Gottesverehrung, Bibel, die „moderierte Verfassung," die Gesinnung des guten Lebenswandels als Zweck der christlichen Religion. Die drei folgenden Blätter (79—88) enthalten Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten. Die einschlägigen Themata sind: Kirchenglaube, Judentum (Bendavid, Mendelssohn), reiner und mit statutarischen Elementen vermengter Religionsglaube (79—82): Ursprung der Bibel (82—83); Verhältnis der Fakultäten zu einander, Verhältnis zwischen der Regierung und den Universitäten (83—88). Das letzte Blatt endlich (89—93) enthält Entwürfe zur 2. Auflage der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. Kant behandelt ausführlich den Unterschied zwischen philosophischer und biblischer Theologie sowie die Bedeutung des Titels der Schrift. Am Schluss folgen einige kurze Bemerkungen über den Katholizismus und über das Abendmahl.

Auch diese neueste Publikation des verdienstvollen Herausgebers bekundet aufs Beste seine Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt. Indem sie sich, wie alle Arbeiten Reickes, durch die grösste Zuverlässigkeit auszeichnet, giebt sie eine vorzügliche Grundlage für die weitere Durchforschung des in Kants losen Blättern bis jetzt noch ungenützt liegenden wissenschaftlichen Materials.

Die Kant-Manuskripte im Prussia-Museum.

Die „Altpreussische Monatsschrift" veröffentlicht in Bd. XXXVI, Heft 5 u. 6, S. 337—367 einen interessanten Beitrag von Arthur Warda: „Die Kant-Manuskripte im Prussia-Museum. Zwei Vorträge, gehalten in der Altertumsgesellschaft Prussia." Der erste Vortrag „Neues über Kant", 1898 am Geburtstag des Philosophen gehalten, berichtet über einige Manuskripte Kants aus dem Prussia-Museum in Königsberg i. Pr.. Das eine ist ein Verzeichnis der Hörer von Kants „physischer Geographie" und seines „Naturrechts" im Sommer-Semester 1798. Unter den Hörern der letzteren Vorlesung befindet sich der Dichter Zacharias Werner. Das zweite Schriftstück enthält Notizen über Lohnzahlungen an Lampe. Wertvoller ist ein drittes Blatt mit dem Entwurf zu dem „Prospectus", den Kant zu Jachmanns „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mysticism" schrieb. Es ist um die Zeit der Jahreswende 1799/1800 geschrieben und zeigt, wie alle Manuskripte Kants aus dieser Zeit, deutliche Spuren der Anstrengung, die es Kant kostete, seinen Gedanken eine korrekte Form zu geben. Die Vergleichung dieses Entwurfes mit dem Prospectus selbst zeigt, dass dieser ursprünglich ausführlicher beabsichtigt war. „Kant bemüht sich [in dem Entwurfe], Definitionen aufzustellen und die Ziele der Philosophie und der Mystik und die Wege beider zur Erreichung dieser Ziele möglichst klar auseinanderzusetzen" (344). — Alle drei Schriftstücke sind als Beilagen mitabgedruckt.

Im zweiten Vortrag „Eine Episode in Kants Leben aus dem Jahre 1797" erzählt Warda Genaueres von einer (ohne positives Ergebnis verlaufenen) Intrigue, durch die missgünstige Kollegen Kant sowie den Professor der Theologie Reccard aus dem Senat der Universität hinausdrängen wollten, als diese beiden wegen hohen Alters nicht mehr zu den Sitzungen erschienen. Schubert berichtet bereits in seiner Kantbiographie, Seite 165 f., von dieser Angelegenheit; doch sind seine Angaben nicht überall genau. Insbesondere ist das Schriftstück, das Schubert als Kants offiziell eingereichten Protest ansieht und als solchen publiziert, nur ein Entwurf zu der wirklich abgelieferten sehr charakteristischen Eingabe, die hier zum ersten Mal im Druck erscheint.

Neues über Kants Vorfahren.

Die „Kantstudien“ haben Bd. II, S. 382 einen Bericht über Kants Vorfahren von Johannes Sembritzki gebracht. Der dort ausgesprochene Wunsch, es möge sich noch etwas Sicheres über Kants Urgrossvater und Grossvater in Erfahrung bringen lassen, hat sich neuerdings teilweise erfüllt und zwar durch Nachforschungen, die wiederum Johannes Sembritzki angestellt hat, und über die er im „Memeler Dampfboot“ vom 22. Sept. 1899 referiert. Die im Königlichen Staatsarchiv in Königsberg angestellte Durchsuchung der Hausbücher des Amtes Memel führte nämlich zur Auffindung zweier Urkunden im Hausbuch No. 3, S. 232—236, durch die die bisher allein feststehende Thatsache, dass der Grossvater des Philosophen Hans Kant hiess und als Riemer in Memel (nach Kants eigener Angabe in Tilsit) lebte, um einige nicht uninteressante Details ergänzt wird, und durch die wir zugleich über Kants Urgrossvater unterrichtet werden. Letzterer war Krugbesitzer in Werden bei Heydekrug.

Die erste der beiden Urkunden ist ein Vergleich, wonach „Herr Richart Kandt Krüger zu Werdden, nunmehro ein alter Mann, und sich weiter nach seiner Seel. Frauen Tode, zu verendern oder befreyen nicht in Willens“ nach Aufzählung seiner Schulden, worunter „226 Fl. 1 gr. Seinem Seel. Schwiegersohn Balzer Notten, welche Hr. Kandt nunmehro seiner Tochter Sophia, nach ihres Mannes Tode zu zahlen“ — seine ganze wohl eingerichtete Haushaltung mit drei Hufen Landes seiner Tochter Sophia abtritt, wogegen sie ihm ein auskömmliches Altenteil zusagt und alle Schulden zu tilgen sich verpflichtet. — „Weilen Hr. Richart Kandt, noch einen Sohn Hanſs Kandten beym Leben hat, so ein Riemer Handtwerk ehrlich gelernet, und anizo in frembden Landen“, so soll die Tochter diesem bei seiner Rückkunft von der Wanderschaft 100 Thlr., 6 Hemde von reiner Hausleinwand, 6 Koller und 12 Nastücher übergeben. So geschehen Werdden den 9. Mai 1667, unterschrieben „Ich richert Kandt mit mein handt“ (L. S.) und einigen Zeugen.

Als nun aber der Riemergeselle „Hanſs Kandt“ aus „frembden Landen“ zurückgekehrt war (sein Vater Richart scheint schon vorher gestorben zu sein), war er nicht damit zufrieden, dass er „von dem Kruge zu Werdden und andern Mo- und Immobilien nicht mehr als 100 Rthlr. Geldt zum abtrag haben“ sollte, sondern wandte „die laesion seines Väter- und Mütterlichen pflicht theils“ ein. Es wurde deshalb am 4. Juni 1670 zwischen ihm und dem zweiten Manne seiner Schwester Sophia, Hans Karr, dem nunmehrigen Krüger zu Werden, ein neuer Vertrag geschlossen: „Dass Hanſs Karr ihme Hanſs Kandten, vor alles und iedes, Einhundert v. funffzig Rthl. wie auch zehn Ellen Lacken à Elle 5 Mk., worüber Er Kandt alle Zeit auf diesen Contract quietiren wirdt, abtragen und ein iedes Paart, diesen Contract, sub vadio 10 Rthlr. in allen Punkten und Clauseln, und zwart, so fern Hanſs Kant dawieder ichts was regen mach, der Kirch zu Werdden, sofern aber Hanſs Karr, dieser Transaction, auf einige Art zu wieder leben möchte, der Reformirten Kirchen zu Memel solche zehn Rthlr. ohne einige exception und wieder Rede, würklich erlegen sollen: begiebet sich demnach mehr benanter Hanſs Kandt, aller an dem Kruge zu Werdden, und dessen Pertinentien, dann derer darinnen vorhandenen, und gewesenen Mobilien, gehabten An- und Zusprüchen, Gerechtigkeiten, und Freyheiten, vor sich und seine nach Kömmlinge: alles getreulich, sonder gefehrde und ohne alle arge List.“

Der Vermerk über die reformierte Kirche deutet darauf, dass Hans Kant reformiert war. Da nun (vgl. „KSt.“ II, 382) in Memel schon vor 1640 eine reformierte Gemeinde bestand, deren Mitglieder Holländer und Schotten waren, so bietet die Urkunde eine, wenn auch nicht unbedingt sichere, Bestätigung der Angabe, dass Kants Familie schottischer Herkunft sei. Kants eigene Meinung freilich, dass sein Grossvater zu denen gehört habe, „die am Ende des vorigen [17.] und am Anfang dieses [18.] Jahrhunderts . . . emigrierten,“ ist in dieser Form sicher unrichtig. Die Einwanderung müsste spätestens am Anfang der zweiten Hälfte des 17. Jahr-

hunderts erfolgt sein, und Kants Grossvater könnte nur als Knabe Schottland verlassen haben, wenn er nicht überhaupt erst in der neuen Heimat geboren wurde. Da die Kinder des Hans Kant in der lutherischen Kirche getauft wurden, liegt die Annahme nahe, dass er sich mit einer Einheimischen verheiratet und von da ab zur lutherischen Kirche gehalten habe.

In Bezug darauf, dass Hans Kant in Memel gelebt hat, von seinem Enkel aber als Bürger in Tilsit bezeichnet wird, meint Sembritzki, der Widerspruch lasse sich vielleicht lösen, wenn man beachtet, dass in der Memeler Kämmerei-Rechnung von 1735 gesagt wird, die wüste Stelle des Cant sei zur Vergrösserung des Friedrichsmarkts eingezogen. Kant mag abgebrannt oder durch die Pest 1709—10 in unglückliche Verhältnisse geraten sein, so dass er, im Glauben, dort leichter existieren zu können, noch in alten Tagen nach Tilsit übersiedelte.

Dass Kants Grossvater Memeler Bürger war und zwar in der Altstadt wohnte, ist neuerdings noch bestätigt worden durch die Auffindung einer Notiz in einem alten Memeler „Feldbuch", d. h. einem Verzeichnis der Bürgerfelder und ihrer Besitzer. Das Buch — es stammt aus dem Ende des 17. Jahrhunderts — enthält nämlich die Eintragung: „Hans Reinsch, nach dem Meister Hans Kantt" (Vgl. „Memeler Dampfboot" vom 7. Jan. 1900.)

G. Simmel über das Verhältnis von Kant und Goethe.

Im ersten Band dieser „Kantstudien" (S. 469) findet sich ein Bericht des Herausgebers über eine 1896 in der Vossischen Zeitung erschienene Abhandlung Simmels („Was ist uns Kant?"). Der Bericht beginnt mit den Worten: „Geistvolle Ausführungen, in jener edleren Popularität, welche der Wissenschaftlichkeit nichts vergiebt." Auch für den heute in der Beilage zur [Münchener] Allgemeinen Zeitung (1899, No. 125—127, 3.—6. Juni) vorliegenden Aufsatz „Kant und Goethe" dürfte es schwerlich eine passendere Charakteristik geben. Simmel fasst die beiden grossen Männer als die Begründer und typischen Vertreter zweier Weltanschauungen, deren gemeinsame Wurzeln er zunächst in den historisch-sozialen Beziehungen jener Zeit und in der hierdurch bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Natur aufzeigt. Der Dualismus von Subjekt und Objekt war immer entschiedener und bewusster geworden: „die Naturwissenschaft, seit Galilei und Copernicus, zeigte uns einen Kosmos von unerbittlicher, alles Menschlich-Psychische ausschliessender Objektivität, der gegenüber sich die Seele ihrer so ganz abweichenden Struktur, ihres Wertempfindens, ihrer Willensfreiheit, ihrer der Mathematik ganz unzugänglichen inneren Welt erst ganz bewusst wurde." Diesen Gegensatz zu überwinden, ist das Hauptthema der grossen philosophischen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts; ihn in unparteiischer Weise (gegenüber dem Spiritualismus und Materialismus) aufzuheben, versuchen Kant und Goethe. Kant führt den Subjektivismus der neueren Zeit, die Selbständigkeit des Ich, mit grösster Entschiedenheit durch, ohne die Bedeutsamkeit der objektiven Welt zu gefährden, und er fasst Subjekt und Objekt zusammen in der *einen* Erfahrung und weist hin auf die intelligible Welt, die den letzten *einheitlichen* Grund der Erscheinungswelt enthalten mag. Ganz anders Goethe. Zunächst fehlt ihm „die ganze Absicht der Philosophie als Wissenschaft". „Darum wird eine Darstellung der Philosophie Goethes bis zu einem gewissen Grad ganz unvermeidlich eine Philosophie *über* Goethe sein": sie wird versuchen müssen, in die Form abstrakter Begrifflichkeit zu giessen, was bei ihm ein unmittelbares Gefühl für Natur, Welt und Leben war. Was ihn nun grundsätzlich von Kant scheidet, ist die Beschränkung auf die Erscheinungswelt, in der selbst er die Subjekt und Objekt zur Einheit verbindende Brücke sucht. „Sein ganzes inneres Verhältnis zur Welt ruht, theoretisch ausgedrückt, auf der Geistigkeit der Natur und der Natürlichkeit des Geistes." Sehr fein führt Simmel an dem gegensätzlichen Verhältnis, in dem Kant und Goethe an Hallers Satz „Ins Inn're der Natur dringt kein

erschaff'ner Geist" Kritik üben, durch, wie hier der ganze Zwiespalt der beiden Weltanschauungen deutlich wird. „Man kann den Gegensatz, um den es sich handelt, im Hinblick auf jenen Hallerschen Spruch zu einer kurzen Formel zuspitzen: fragt man nach dem eigenen Wesen der Natur, so antwortet Kant: sie ist nur Äusseres, da sie ausschliesslich aus räumlich-mechanischen Beziehungen besteht; und Goethe: sie ist nur Inneres, da die Idee, das geistige Schöpfungsprinzip, auch ihr ganzes Leben ausmacht. Fragt man aber nach ihrem Verhältnis zum Menschengeist, so antwortet Kant: sie ist nur Inneres, weil sie eine Vorstellung in uns ist; und Goethe: sie ist nur Äusseres, weil die Anschaulichkeit der Dinge, auf der alle Kunst beruht, eine unbedingte Realität haben muss." Kant löst die Gleichung zwischen Subjekt und Objekt von der Seite des ersteren, Goethe von der des letzteren; beide aber erweitern ihren Ausgangspunkt derart, dass bei Kant das Objekt vom Subjekt, bei Goethe das Subjekt vom Objekt umfasst wird. So kommt es, dass die beiderseitigen Anschauungen oft sehr verwandt scheinen und gerade entgegengesetzt sind. Charakteristisch ist hierfür die von beiden Denkern in etwa gleicher Weise gezogene Grenze des Erkennens: für Kant ist sie durch die Natur des Erkennens selbst gesetzt: „für Goethe bedeutet es nur jene Schranke, die aus der Tiefe und dem geheimnisvollen Dunkel des letzten Weltgrundes hervorgeht." — Wie für das Wesen Kants der Begriff Grenzsetzung, so ist für dasjenige Goethes der Begriff Einheit bezeichnend. Goethe, der synthetische Geist, sagt: „Dich im Unendlichen zu finden, Musst unterscheiden und dann verbinden"; Kant, der Analytiker, findet die Verbindung vor und sieht in der Scheidung seine Aufgabe. — Fast parallel nun mit dem theoretischen Gegensatz geht jener andere in der praktischen Philosophie, in der es den Dualismus zwischen dem Ich und der gesellschaftlichen Gesamtheit zu überwinden gilt. Die Beantwortung der ethischen Fragen geschieht „bei Kant durch ein objektives Machtgebot, das jenseits jeglichen besonderen Interesses steht, aber in der Vernunft des Subjekts wurzelt; bei Goethe durch eine unmittelbare innere Einheit der sittlich-praktischen Lebenselemente, durch eine die Gegensätze einschliessende und beide gleichmässig befriedigende Natur des Menschen und der Dinge." Und auch hier zeigt sich mehrfach trotz der prinzipiellen Divergenz grosse äussere Ähnlichkeit. In interessanter Weise führt dies Simmel an der Theorie vom Primat der praktischen Vernunft durch, der für Goethe so fest steht wie für Kant. „Aber sogleich trennen sich, hier wie dort, die Wege oberhalb — oder unterhalb — dieser gleichsam nur punktuellen Gemeinsamkeit. Jener fundamentale und unversöhnliche Wertunterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Seite unsres Wesens, auf dem die ganze Kantische Ethik steht, muss Goethe ein Horror sein — wie überhaupt sein eigentlicher Todfeind der christliche Dualismus ist, der die Sichtbarkeit der Welt und ihren Wert auseinanderreisst." Goethes über den Gegensatz von eudämonistischer und rationalistischer Moral hinweg „aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur" entwickelte Weltanschauung kann nun freilich keine im eigentlichen Sinne moralische heissen: sie ist eine übermoralische. Simmel stellt sich hier ganz zu Goethe: den Sinn des Daseins mit Kant „in dem zufälligen Ausschnitt, den wir als Moral bezeichen," erblicken zu wollen, erscheint ihm als „kleinlicher Anthropomorphismus". — Einen weiteren interessanten Beleg für äusserliche Ähnlichkeit der Anschauungen bei völliger Discrepanz der Motive bilden die Unsterblichkeitspostulate. Sie verlaufen bei Kant und Goethe „sozusagen in dem gleichen Schema". „Beide finden in der Wirklichkeit des menschlichen Wesens gewisse Forderungen unmittelbar angelegt, zu deren Erfüllung dasselbe unter den empirischen Verhältnissen nicht gelangen kann. . . Nun aber die tiefe Divergenz ihres Weltbildes: für Goethe könnte die Natur nichts so Sinnloses thun, als uns Kräfte zu verleihen, denen sie die Entwicklung abschneidet; für Kant könnte sie nichts so Unmoralisches thun, als der Sittlichkeit ihr Äquivalent vorzuenthalten. . . Der Übergang der Seele von dem irdischen in den trans-

scendenten Zustand ist für Kant der radikalste, für den sein Denken Raum hat: für Goethe ein Fortschreiten in ungeänderter Richtung, ein blosses Freiwerden vorhandener Energien. Auch dieser vorgeschobenste Posten der beiden Weltanschauungen spiegelt ebenso den Rhythmus des Kantischen Wesens, das die Momente des Seins untereinander und von ihrem Wert scheidet, um sie erst oberhalb oder unterhalb der Wirklichkeit wieder zu versöhnen, wie den des Goethischen, für den das Sein in sich und mit seinem Wert von vornherein ein einheitliches ist." — Die Gegenwart sucht nach einer Vermittlung zwischen den beiden Weltanschauungen; gelöst ist die Aufgabe nicht. Vielleicht ist sie überhaupt unlösbar. Aber „es ist die äusserste Ausgestaltung und Ausnützung der Gunst, die die Natur der Dinge den Epigonen gewährt: dass, wenn ihnen die Grösse der Einseitigkeit entgeht, sie dafür der Einseitigkeit der Grösse entgehen können."

Varia.

Miniaturbildnis Kants

im Besitze von A. Warda in Königsberg i. Pr.

Das dem vorliegenden Hefte in Lichtdruckreproduktion beigegebene Kantbildnis ist bereits „KSt." III, 370 näher beschrieben worden (vgl. auch IV, 357). Es ist ein auf Elfenbein gemaltes Miniaturbild und misst ohne Umrahmung 3×1,7 cm. Nach unseren damaligen Bemerkungen ist das Bild komponiert nach der Puttrichschen Zeichnung,*) der jedoch an Stelle des Profilkopfes ein halb nach vorne gewendeter Kopf aufgesetzt ist. Dieser Kopf scheint dem Vernetschen Porträt nachgebildet, aber unselbständig ist diese Nachbildung keinesfalls zu nennen. Auffallend bestätigt das vorliegende Bildnis hinsichtlich des Verhältnisses des Kopfes zu dem übrigen Körper die Schilderung Rinks („Ansichten aus I. Kants Leben", S. 93): „Fast hatte, wenigstens in den höheren Jahren des Alters, sein Kopf einen zu grossen Umfang gegen seinen zusammengesunkenen und dünnen Körper." (Vgl. auch Jachmann, S. 153.) So macht das Bildchen, besonders das Köpfchen, einen lebenswahren Eindruck und ist wohl noch zu Lebzeiten Kants gefertigt. Wer aber mag der geschickte Künstler sein?

Der ehemalige Besitzer des Bildes, der Rektor des Gymnasiums und der Realschule zu Ulm, Georg Heinrich Moser (1780—1858) hatte, wie sein Vermerk auf der Rückseite des Bildes besagt, dieses in Heidelberg 1808 (oder 1803?) von seinem Freunde Metzger aus Königsberg erhalten. Letzterer ist wohl Friedrich Daniel Metzger, der (etwa 1783 geborene) Sohn des bekannten Hofrats Prof. der Medizin Johann Daniel Metzger und dessen Frau Albertine Wilhelmine Henriette, Tochter des Hofgerichtsrats Michael Lilienthal. Metzger wurde zu Königsberg im Sommersemester 1801 als stud. jur. immatrikuliert; am 27. Mai 1803 trat er als Respondent

*) Bei dieser Gelegenheit sei Folgendes bemerkt: Nach der jetzt im Besitz der Altertumsgesellschaft Prussia in Königsberg i. Pr. befindlichen Zeichnung Puttrichs ist im Jahre 1798 ein Kupferstich von Berger im Unzerschen Verlag in Kgsbg. erschienen, der die Originalzeichnung jedoch nicht völlig getreu wiedergiebt. Diesen Stich, damals ohne Unterschrift, erhielt auch Kant zugesandt (nach gütiger Mitteilung des Herrn Dr. R. Reicke); nach Kants Tode erschien der Stich mit der Unterschrift: „Kant geb. d. 22. April 1724, gest. d. 12. Febr. 1804." In dieser Weise ist die selbstverständlich falsche Notiz bei Minden (S. 9), wonach die erwähnte Unterschrift bereits auf dem Stiche von 1798 vorhanden gewesen wäre, zu berichtigen.

bei der Dissert. pro loco Profess. Poës. ordin. von Carl Ludwig Pörschko auf. Nach dem „Akadem. Erinnerungsbuch für die, welche in den Jahren 1787—1817 die Königsberger Universität bezogen haben (Kgsbg. 1825)“ war Metzger später Regierungsrat in Potsdam, dann in Magdeburg, nahm seinen Abschied und war (etwa 1825) Besitzer der Glashütte in Zechlin in der Mark.

Unsere Reproduktion des Bildes ist eine doppelte lineare (d. h. der Fläche nach 4 fache) Vergrösserung des Originals.

Kantreliquien bei Jacob Grimm.

Es ist bekannt, in welch bedauerlicher Weise der Nachlass Kants in alle Winde zerstreut worden ist, und es ist ebenso bekannt, wie infolge dessen allerlei Reliquien Kants oft bei den wunderlichsten Gelegenheiten da und dort auftauchen. Einen charakteristischen Beleg dafür bildet ein Brief von Jacob Grimm aus dem Besitz des Herrn Gotthilf Weisstein in Berlin. Im Jahre 1850 wurde zu Gunsten der in Schleswig-Holstein stehenden preussischen Truppen eine Sammlung veranstaltet durch einen Verein, an dessen Spitze Jacob Grimm stand. Dem Verein wurden neben Geldbeiträgen auch allerlei sonstige Dinge übergeben, und so bot auch der Leihamtsdirektor Buck, wohl ein Sohn des Bürgermeisters Buck von Königsberg, des Schwagers Wasianski's (vgl. „KSt.“ II, 384; III, 371) dem Verein zwei Kantreliquien an, von denen uns natürlich nur das „Autographum“ interessiert. Der Brief lautet:

„Ew. Wolgeboren
„patriotisches Erbieten, uns eine Mundtasse Kants, so wie ein Autographum „desselben zu übergeben, nehme ich zwar im Namen des Vereins für „Schleswig-Holstein dankbar an, bemerke jedoch, dass einer gewiss zweck- „mässigen Ausspielung solcher Gegenstände vorläufig noch die Polizei „Schwierigkeiten entgegen setzt. Sollten sich diese heben, so besitzen oder „erwarten wir ausserdem noch andere werthvolle Sachen, die dem Publicum „dargeboten werden könnten. Behalten Sie also jene Tasse jetzt noch bei „sich, ich werde mir erlauben Ihnen demnächst weitere Nachricht zugehen „zu lassen, wie wir damit zu verfahren gedenken.

Mit ergebenster Hochachtung
Berlin 26 oct. 1850. Jacob Grimm.“

Wohin das „Autographum“ gekommen ist, ist leider unbekannt; vielleicht führt diese Notiz auf die Spur desselben.

Vom Autographenmarkt.

Am 1. Nov. kam durch Leo Liepmannssohn in Berlin ein Stammbuchblatt von Kant zur Versteigerung Dasselbe trägt das Datum 12. Okt. 1796 und lautet: „*Ad poenitendum properat cito qui judicat.*“ Im ersten Bande dieser Zeitschrift berichteten wir bereits (S. 148, vgl. 491) von einem gleichlautenden Stammbuchblatte vom 20. Juni 1798 und teilten die Quelle mit: die Sentenzen des Publilius Syrus. Kant hat dieses für ihn so charakteristische Motto mehrfach zu Stammbuchblättern verwendet.

Das Antiquariat von Richard Bertling, Dresden, bietet in seinem Katalog No. 34 (1899) einige Kantautographen an. Es sind die Manuskripte zu zwei losen Blättern, welche schon von Reicke in Heft 1 der „Losen Blätter aus Kants Nachlass“ veröffentlicht sind, und zwar das eine unter Nr. 9 (S. 26—29), das andere unter No. 17 (S. 45—46). (Preis 40 Mk. und 20 Mk.) — Charakteristisch für den Autographenhandel ist, dass weiter nichts als eine eigenhändige Adresse Kants auf einem Briefumschlag „An Herren Professor Tieftrunk in Halle“ mit 6 Mk. angesetzt ist.

Sehr reichhaltig an Kantiana war die sog. Posonyi'sche Sammlung. Dieselbe ist in den Besitz von Fr. Cohen, Bonn, übergegangen, welcher sie in seinem Katalog No. 97 anbietet. Das Hauptstück derselben, das mit nicht weniger als 300 Mk. angesetzt ist, ist ein drei Quartseiten um-

fassender eigenhändiger Brief Kants an Fritz Jacobi vom 30. Aug. 1789. Eine Bemerkung von Jacobi auf dem Brief enthält die Notiz, dass er den Brief am 10. Sept. erhalten und am 16. Nov. beantwortet hat. Der Brief, der durchaus philosophischen Inhalt hat, wird vom Katalog als „Prachtstück ersten Ranges" bezeichnet. — Ein anderer Brief von Kant (3 S. Quart), der mit 210 Mk. ausgezeichnet ist, ist vom 6. Nov. 1787. Derselbe ist nicht philosophischen Inhalts, sondern beschreibt merkwürdigerweise ein neues Spinnrad, wobei Kant den Adressaten ersucht, dem ihm bekannten Erfinder desselben eine königliche Prämie auswirken zu wollen. — Ein weiterer Brief von Kant vom 12. Juli 1797 (1 S. Quart) ist mit 175 Mk. ausgezeichnet. Er ist an Tieftrunk gerichtet und betrifft philosophische Differenzen mit J. S. Beck. — Sehr bemerkenswert ist, dass der Katalog auch einen Brief Kants von 1749 (23. Aug.) enthält, datiert von Judtsche (1 S. Quart). Es ist das wohl der älteste Brief, der von Kant erhalten ist. Er hat litterarischen und philosophischen Inhalt und ist mit 120 Mk. ausgezeichnet. — Endlich wird ein Manuskript in 8^{0}, eng beschrieben (zu 130 Mk.) angeboten. Es befindet sich auf der Rückseite eines Briefes von Borowski an Kant (v. 1790) und enthält die folgenden kleinen philosophischen Aufsätze: „Vom Unterschiede d. logischen und transc. Gültigkeit der Prinzipien." — „Theologie." — „Die Kritik in Ansehung der Theologie." — „Glaube an Gott."

In demselben Katalog wird (zu 8 Mk.) ein Manuskript von Hüllmann angeboten, das sich auf Kant und auf das ihm in Königsberg gesetzte Denkmal bezieht; ferner ein Stammbuchblatt von Sophie La Roche (6 Mk.) vom 10. März 1788, welches die charakteristische Stelle enthält: „Überall begleite Sie die Weisheit Ihres Lehrers Kant, den ich in der Ferne verehre." — Zum Schluss sei angeführt ein sehr interessantes Schriftstück (18 Mk.) von Reichardt, datiert „Giebichenstein bei Halle, 23. Febr. 1804." Es enthält einen herrlichen Nachruf für Kant. Wir können uns nicht enthalten, ihn hier abzudrucken: „Jeder edle denkende deutsche Mann trauert gewiss über den, wenn gleich späten Tod unseres Kants! Mich erfüllt er mit besonderer Wehmut, die aus dem tiefsten Dankgefühl hervorgeht: denn ihm allein, dem ebenso vortrefflichen Menschen als grossen Philosophen, verdank' ich das Glück, auch zu den ersten Studien angeführt worden zu sein und unter seiner Leitung meine Universitätsjahre verlebt zu haben. Gerne drückte ich das Gefühl der Wehmut und Dankbarkeit, so stark ich es nur irgend vermag, durch meine Kunst aus, böte mir ein Dichter, wie Goethe oder Gerstenberg vertraut mit dem Genius des Weisen, freundlich die Hand, in dem Andenken des edlen Mannes die Wahrheit und echte Mannestugend zu feiern" etc. etc. Man vergleiche hiermit die interessante Schilderung Kants durch Reichardt, die wir — bei Gelegenheit des Abdruckes eines Briefes Kants an Reichardt — im 1. Heft der KSt. S. 145 mitgeteilt haben.

Kant in zwei Berliner Universitätsreden.

In zwei bedeutsamen Kundgebungen von zwei der bedeutendsten Professoren der Berliner Universität ist die Kantische Philosophie in bemerkenswerter Weise zur Geltung gekommen. Die erste ist die Antrittsvorlesung des Professors Franz von Liszt „Die Aufgaben und die Methoden der Strafrechtswissenschaft", gehalten am Anfang des Wintersemesters 1899/1900. Wir greifen aus derselben folgende beachtenswerte Stelle heraus: „Jenseits des Gebietes der Wissenschaft liegt das Gebiet des Glaubens. Wer sich bemüht, im Sinne der Kantschen Erkenntniskritik die beiden Gebiete reinlich von einander zu scheiden, der leugnet damit noch nicht, dass die beiden Gebiete unabhängig von einander bestehen. Und wenn es unmöglich ist, dass durch die wissenschaftliche Erkenntnis jemals unser Glaube gefährdet wird, so sollte es ebenso undenkbar sein, dass die wissenschaftliche Erkenntnis durch den Glauben Förderung oder Hemmung erfahren könnte. Was hinter Raum und Zeit

unserem blöden Blick verborgen ist, das können, das sollen wir glauben' hoffen, lieben; aber wir können es nicht wissenschaftlich erkennen. Jeder Übergriff aus jenen Gebieten in das Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis muss mit grösster Schärfe zurückgewiesen werden. Mystische Spekulation, mag sie sich auch in das Gewand einer der beliebten „absoluten Strafrechtstheorien" kleiden, hat mit der Wissenschaft und daher auch mit der Strafrechtswissenschaft nichts zu thun. Innerhalb der Welt der Erscheinungen bleibt uns genug an harter, aber erfolgverheissender Arbeit übrig."

Die andere Kundgebung ist die Festrede des Professors Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff zur sogenannten Jahrhundertfeier der Universität (Jan. 1900). Aus ihr führen wir folgende Stelle an: „Kant, durch den erst Aristoteles überwunden wird, weist der Philosophie neue Bahnen. Er gewinnt Einfluss auf die aufblühenden Naturwissenschaften, deren Ausgestaltung durch Kants Lehren befruchtet wird."

Die Kantische Philosophie in den Volkshochschulkursen.

Ein erfreuliches Zeichen für das stetige Vordringen der Kantischen Philosophie ist es, dass sie in Wien bereits in der University-Extension zur Geltung gekommen ist. Wie das Programm der „volkstümlichen Universitätskurse im Oktober und November 1899" zeigt, hält dort Privatdocent Dr. W. Jerusalem einen Cyklus von 6 Vorlesungen über Immanuel Kant. Diese Kurse finden statt im Auftrage der Wiener Universität. Jedermann mit Ausschluss der schulpflichtigen Kinder hat Zutritt. Nach jedem einzelnen (einstündigen) Vortrag wird noch eine halbe Stunde der Erledigung von Anfragen aus dem Zuhörerkreis gewidmet. — Leicht ist die Aufgabe, die sich Jerusalem gestellt hat, gewiss nicht, zumal die Wiener nicht gerade als Vertreter Kantischer Gesinnung und Geistesart bekannt sind. Man erinnere sich nur der Verse von Albrecht Graf Wickenburg („Mein Wien. Lieder und Gedichte." Wien, 1894. S. 1.):

> Ein Glück, dass Kant sich nicht zu uns verloren,
> Sonst ging's wohl mit der strengen Ethik schief;
> In Wien hätt' er ihn sicher nicht geboren,
> Den kategorischen Imperativ!
> Das Wort: „Ich soll" stimmt schlecht zum Wiener Triebe,
> Der nur uns handeln heisst aus Lust und Liebe!

Vorträge über die Ethik Kants von M. Kronenberg.

In der Gesellschaft für ethische Kultur zu Frankfurt a. M. hielt am 2., 4. und 5. Dezember 1899 Dr. M. Kronenberg aus Berlin einen Vortragscyklus über „die Ethik Kants und die ethischen Aufgaben unserer Zeit". Im ersten Vortrag sprach Kronenberg über die historischen Voraussetzungen der unabhängigen Ethik, deren Begründung den grössten Ruhmestitel Kants bilde. Noch im 17. und 18. Jahrhundert war die Religion die für unentbehrlich gehaltene Voraussetzung aller Sittlichkeit, so dass selbst die aufgeklärtesten Köpfe ein gewisses Minimum von Religion, nämlich den Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele als notwendige Voraussetzung aller Sittlichkeit festhalten zu müssen glaubten. Diese letzte Voraussetzung beseitigte erst Kant, der, indem er Alles vom Standpunkt des Menschen aus zu erklären suchte, auch die Sittlichkeit auf ihren natürlichen, rein menschlichen Boden verpflanzte. Um das zu können, bedurfte es allerdings einer gewaltigen Geistesarbeit, vor Allem zur Befreiung der Ethik von jeder religiösen Bevormundung. — Im zweiten Vortrag entwickelte Kronenberg die Grundzüge der Kantischen Ethik, lehnte jedoch deren metaphysischen Teil, die Postulatenlehre, d. h. also die religiösen Konsequenzen Kants, ausdrücklich ab. Dagegen trat er in seinem Schlussvortrag entschieden für

die allgemeine Formulierung ein, die Kant für das Sittliche gegeben hat. Dieselbe sei geeignet, eine feste und dauernde Grundlage für die zukünftige Entwicklung einer humanistischen, von allen religiös-dogmatischen ebenso wie metaphysischen Voraussetzungen freien Ethik zu werden. Kronenberg suchte die Fruchtbarkeit der Kantischen Formulierungen des Sittengesetzes an ihrer Anwendbarkeit auf verschiedene ethische Probleme zu beweisen. So ging er ein auf das Problem der nationalen Ethik, der ethischen Orientierung in den nationalen Problemen, die heute so schwierig und doch so aktuell sind; ferner auf das Problem der sozialen Ethik, beispielsweise die Theorie des Klassenkampfes, die Beziehungen zwischen materieller und geistig-sittlicher Sozialreform. Wenn sich so ergebe, dass die reine vernunftgemässe, humanistische Begründung der Ethik allein imstande sei, den sittlichen Bedürfnissen der Zeit zu genügen, dann müsse man auch energisch die praktischen Konsequenzen für die Erziehung fordern und den Moralunterricht von allen religiösen Voraussetzungen befreien. Diese Forderung schliesse keineswegs ein, dass Religion und Metaphysik keine Daseinsberechtigung hätten: im Gegenteil sei für Jedermann die Gewinnung einer Weltanschauung, sei diese nun religiöser oder metaphysischer Art, eine wichtige Lebensaufgabe. Aber diese Weltanschauungen trennen unaufhörlich die Menschen und sollen sie trennen, während die Ethik allein verbindet. Darum nicht: ein Reich, ein Gott, sondern viele Götter, aber eine Sittlichkeit.

Eine Kantreminiscenz aus der französischen Revolution.

In „Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller" (2. Aufl. Stuttgart, 1898, S. 113) wird — worauf uns K. Vorländer aufmerksam macht — unter dem Datum des 6. Oktobers 1823 über die ergreifende Erzählung des bekannten Grafen Reinhard aus der französischen Schreckenszeit berichtet. Dabei findet ein damals gefallenes Wort Erwähnung, das recht charakteristisch für den Einfluss ist, den man sich von der Philosophie selbst auf die weitesten Kreise versprach. *„Il faut faire diversion à ce peuple furieux en traduisant la philosophie de Kant."* Garat, der es ausrief, als die Schwester des schon vorher hingerichteten Königs, Prinzessin Elisabeth von Bourbon, zur Guillotine gefahren wurde (10. Mai 1794), mag geglaubt haben, dass der französische Materialismus nicht unbeteiligt an der allgemeinen Verrohung sei, und mag der Ansicht gewesen sein, eine in Bezug auf die Moral rigorosere Philosophie sei hier die wirksamste Arznei. Freilich ist Dominique-Joseph Garat (1749—1833) wegen seines Charakters, dessen Schwäche und Biegsamkeit an den Tag zu legen er kaum eine Gelegenheit versäumte, keiner von denen, auf deren Anerkennung die Freunde Kants stolz sein dürfen.

Preisaufgabe.

Die Philosophische Fakultät der Universität Berlin hat für 1899/1900 folgende interessante und zeitgemässe Aufgabe gestellt:

Die Grundbegriffe der Kantischen Staatslehre sollen in Hinsicht auf ihre Abhängigkeit von früheren Staatstheorien sowie ihre Bedingtheit durch zeitgeschichtliche Zustände und Vorgänge untersucht werden.

Neu gefundene Kantbriefe.

In der Sitzung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 19. Oktober 1899 legte Herr Hirschfeld die Kopie zweier Briefe aus dem litterarischen Nachlass des Prof. Blumenbach in Göttingen vor, die von dem Enkel desselben, Herrn Oberst a. D. Blumenbach in Hannover, zur Verfügung gestellt worden ist. Der eine Brief ist von Kant am 5. August 1790, der andere von Hofrat Metzger in Königsberg am 12. Juni 1787 an Blumenbach gerichtet; derselbe enthält eine anschauliche Schilderung

der Persönlichkeit des Königsberger Philosophen. — Die Briefe sind der Kant-Kommission zur Benutzung überwiesen.

Die Neue Kantausgabe.

Kurz vor Abschluss des Heftes erhalten wir die erfreuliche Mitteilung, dass von Kants gesammelten Schriften, herausgegeben von der Kgl. Akademie der Wissenschaften, in kurzer Zeit der erste Band erscheint: „Kants Briefwechsel", Band I, herausgegeben von R. Reicke. Dieser erste Band geht bis zum Jahre 1788 incl.

Druckfehler bei Kant.

Eine Aufforderung zur Mitarbeit.

Als Wundt seine „Philosophischen Studien" herauszugeben begann, welche vorzugsweise psychologische und psychophysische Arbeiten bringen sollten, leitete er den ersten Band mit einer Einführung ein, in welcher er seiner Zeitschrift den „philosophischen" Charakter vindicierte, wenn dieselbe auch keine Beiträge brächte, wie sie sich in den spezifisch philosophischen Zeitschriften fänden — beispielshalber „Ein Druckfehler bei Kant." Wir kennen den untergeordneten Platz, welchen solche philologische Kleinarbeit einzunehmen hat, natürlich sehr wohl. Aber wir können den Wunsch doch nicht unterdrücken, es möchten in den philosophischen Zeitschriften Beiträge dieser Art wirklich erschienen sein, wenn auch nicht gerade unter jenem kleinlichen Titel, wie ihn der etwas boshafte Humor des grossen Leipziger Professors erdichtete. Denn es ist leider unleugbar, dass gerade Kants Werke durch Druckfehler stark entstellt sind, durch Druckfehler, welche gelegentlich auch den Sinn nicht unerheblich alterieren. Es ist ja nun zu hoffen, dass die von der Akademie vorbereitete neue Kantausgabe hierin Wandel schaffen wird. Wie aber die Ausgaben anderer Klassiker beweisen, ist hier die Mitarbeit Vieler dringend erwünscht, ja notwendig, und so glauben wir, dass es sachlich durchaus gerechtfertigt ist, wenn sich die „Kantstudien" der neuen Kantausgabe in dieser Hinsicht dienlich zu erweisen bestrebt sind. Wir haben in dem letzten Heft einen solchen Beitrag gebracht. Auch dieses Heft enthält zwei derartige textkritische Zugaben. Erfahrungsgemäss stösst der eine Leser auf einen Fehler, der dem anderen entgeht: vier Augen sehen mehr als zwei. Mancher Leser hat in seinem Exemplar solche Stellen angemerkt. In manchem älteren Exemplar von Kants Werken haben die früheren Besitzer textkritische Noten gemacht. Es wäre sehr wünschenswert, wenn alle derartigen Korrekturen resp. Konjekturen der neuen Ausgabe noch nutzbar gemacht werden könnten. So berechtigt auch sonst die Scheu sein mag, solche scheinbaren Kleinigkeiten einzusenden, so gilt es doch, diese Scheu in diesem Falle zurückzudrängen, wo es sich um eine mögliche Unterstützung der neuen Ausgabe von Kants Werken handelt. Keiner, der imstande ist, hier mitzuarbeiten, sollte mit seiner Gabe zurückhalten. Damals als Rosenkranz seine Kantausgabe vorbereitete, fand sich selbst ein Schopenhauer nicht zu gross dafür, Druckfehler bei Kant zu korrigieren, wofür seine bekannte Korrespondenz mit jenem ersten Herausgeber der Gesamtwerke Kants Zeugnis ablegt. In vollkommenerer Gestalt sollen diese Werke jetzt wieder dem philosophischen Publikum übergeben werden. Und so richtet die Redaktion der „Kantstudien" an alle Leser die Aufforderung, ihr eventuelle Textverbesserungen einzusenden. Wir werden dieselben in übersichtlicher Ordnung veröffentlichen und auf diese Weise der Allgemeinheit zugänglich machen.

Sach-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Personen-Register.

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Druck von A. W. Hayns Erben, Berlin und Potsdam.





